LIBRARY OF CONGRESS.
BX 8331
Chap. Copyright No. H8
Shelf
UNITED STATES OF AMERICA.

Die

Christliche Glaubenslehre

vom

Standpunkt des Methodismus

von

A. Hülster, Ph. D.,
evang. Prediger
zu
Barrington, Ills.,
früher Professor der systematischen Theologie am Biblischen Institut zu Naperville, Ills., Verfasser einer Seelenlehre ꝛc.

17
1740

LIBRARY OF CONGRESS,
COPYRIGHT
MAR 1 1888
6178
CITY OF WASHINGTON

Cincinnati:
Gedruckt bei Cranston & Stowe.
1888.

THE LIBRARY
OF CONGRESS
WASHINGTON

BX8331
.H8

Entered according to Act of Congress in the year 1888, by
A. HUELSTER, Ph. D.
In the Office of the Librarian of Congress at Washington, D. C.

Vorwort.

Es sind nur wenige Worte, die ich vorauszuschicken mich veranlaßt finde. Es versteht sich, daß ich die einschlägige Literatur einigermaßen kenne und reiche Förderung aus derselben zog. Dennoch sind nur ganz wenig Citate mitgetheilt. Die Arbeit eines Dogmatikers scheint mir nicht in der Anhäufung von Material zu bestehen, sondern in der gründlichen systematischen Durchbildung eines Gedankenbaues, in welchem das dabei verwendete Material gar nicht selbstständig hervortritt. Selbst die kirchliche Lehrentwickelung muß sich diesen klärenden Proceß gefallen lassen. Was dieser oder jener Dogmatiker gesagt hat, ist von weniger Bedeutung als was die Kirche lehrt. Auf dieses muß es der Dogmatik ankommen, will sie kirchlich sein. Die Vollständigkeit der Darstellung kirchlicher Lehre hängt von dem Zwecke ab, den man im Auge hat. Bei dem Zweck, welcher mir vorschwebte, kam es vor allem darauf an, die Hauptrichtungen kurz und klar zu charakterisiren, so daß der Leser darüber nicht im Zweifel bleiben kann, was sie lehren.

Des Dogmatikers Eigenthümlichkeit ist natürlich nicht ausgeschlossen. Sein Glaube ist ja zunächst ein persönlicher, und wie könnte er bei Darstellung des christlichen Glaubens sein persönliches Glaubensbewußtsein unterdrücken! In diesem wird man sich aber zugleich der Gemeinsamkeit des Glaubens mit Andern bewußt. In der evangelischen Gemeinschaft geboren und erzogen, ist es nicht zu verwundern, daß ich in ihrem Glaubensbewußtsein zugleich das meine erkenne, und daß in dem dogmatischen Gepräge, welches ich dem meinen zu geben versucht habe, sie zugleich das ihre wiederfinden wird. Dies ist aber das Glaubensbewußtsein des Methodismus überhaupt, zu welchem ich mich mit vollster Ueberzeugung bekenne. Kein

anderer Standpunkt ist so consequent, auf keinem andern lassen sich die verwickelten Fragen der Dogmatik so befriedigend lösen. Ich habe es daher für unnöthig erachtet, das Eigenthümliche desselben besondern Orts darzustellen, zumal dies je bei einzelnen Lehren dennoch geschehen mußte und es sich in der Ausführung des Ganzen ja wie von selbst klarstellen muß.

Mit Absicht ist keiner dogmatischen Schwierigkeit aus dem Wege gegangen, und wenn eine unlösbar schien, ist es offen eingestanden worden. Auf Erden alle Räthsel lösen zu können, dürfen wir nicht hoffen; „denn unser Wissen ist Stückwerk, und wir sehen jetzt (nur) durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort." Im Lichte der Vollendung wird die Lösung der Glaubensgeheimnisse besser gelingen. Ich hoffe und bete, daß dieser neue Beitrag zur Lösung derselben die Genehmigung des Herrn finden und in seiner Kirche reichen Nutzen und Segen stiften möge.

Der Verfasser.

Den 3. Februar 1888.

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung 1–37

§ 1. **Die Stellung der Glaubenslehre im theologischen Wissensganzen** . . . 1

1. Die Glaubenslehre Produkt eines bestimmten kirchlichen Glaubensbewußtseins 1
2. Produkt eines in der heiligen Schrift gegründeten Glaubensbewußtseins 2
3. Verhältniß zu Apologetik und Ethik 5
4. Produkt erfahrungsmäßigen Glaubens 7

Die christliche Glaubensgewißheit.

§ 2. **Die Absolutheit der christlichen Religion** 8

1. Ihr Anspruch auf Absolutheit 8
2. In der christlichen die höchste Wahrheit der Religion überhaupt gegeben 10

§ 3. **Das Eigenthümliche der christlichen Religion** 12

1. Es kann nicht in einer einzelnen Lehre bestehen 12
2. Christi Erlöserwirksamkeit das Unterscheidende 13
3. Die Gründe dafür 15

§ 4. **Näherbestimmung der christlichen Glaubensgewißheit** 18

1. Christus muß zur Lebensthatsache werden 19
2. Der Glaube wird des Erlösers inne 19
3. Glaubenserfahrung in der Form des Bewußtseins 22

§ 5. **Verhältniß von Glauben und Wissen** 25

1. Glauben und Wissen auf gleicher Stufe 25
2. Glauben und Wissen haben verschiedene Gewißheit 28
3. Der Glaube als Triebkraft eines auszugestaltenden Gewissens 30

§ 6. **Gang der Darstellung und Gliederung des Systems** 34

1. Wie von der Glaubensgewißheit auszugehen ist 34
2. Eintheilung und Reihenfolge der Lehren 36

Der Glaubenslehre erster Theil.

Die Lehre von Gott.

Erster Abschnitt: Sein und Wesen Gottes.

§ 7. **Gottes Dasein** 38

1. Selbstevidente Voraussetzung der heiligen Schrift 38
2. Gott dem christlichen Glauben gewiß 39
3. Die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes 40

Seite

§ 8. Das Wesen Gottes 42
1. Die Definirbarkeit Gottes 42
2. Die im christlichen Bewußtsein ausgesprochene absolute Abhängigkeit von Gott 44
3. Die absolute Unbedingtheit Gottes 46
4. Die Einheit und Einzigkeit Gottes 48
5. In Gott alles Sein und Leben beschlossen 49

§ 9. Die mit seiner Absolutheit gegebenen Eigenschaften Gottes 51
1. Unendlichkeit 51
2. Ewigkeit 52
3. Unveränderlichkeit 53
4. Allgegenwart 54
5. Allmacht 55

Zweiter Abschnitt: Die Persönlichkeit Gottes.

§ 10. Gott ist Geist 57
1. Anwendung des Begriffs auf die ganze Gottheit 57
2. Geht als solcher nicht im Natürlichen auf 57
3. Was der Begriff in sich schließt 58

§ 11. Gott die absolute Persönlichkeit 59
1. Die Voraussetzung alles Bisherigen 59
2. Nothwendige Forderung der endlichen Persönlichkeit 60
3. Gottes Persönlichkeit die Forderung des christlichen Bewußtseins 62

§ 12. Die Eigenschaftslehre 64
1. Eintheilung derselben 65
2. Wege ihrer Ermittelung 65
3. Das Subjektive und Objektive der Eigenschaften 66

§ 13. Die auf Grund der Persönlichkeit Gottes sich ergebenden Eigenschaften 67
1. Allwissenheit 68
2. Allweisheit 69
3. Heiligkeit 71
4. Gerechtigkeit 73
5. Wahrhaftigkeit, Wahrheit, Treue 77
6. Seligkeit 78
7. Die Liebe 78

Dritter Abschnitt: Die heilige Dreieinigkeit.

§ 14. Die Schriftlehre 81
1. Eine die christliche Religion auszeichnende Lehre 81
2. Sie ist werdende Lehre des Alten Testaments. a) Engel Jehovahs. b) Die alttestamentliche Weisheit. c) Der geistgesalbte Davids- und Gottessohn 82
3. Die Lehre des Neuen Testaments 84

§ 15. Kirchliche Lehrentwicklung 88
1. Die einfache als Thatsache geglaubte Lehre 88
2. Der Monarchianismus 89
3. Der Subordinatianismus 91
4. Die Kirchenlehre 93

§ 16. Positive Lehrdarstellung 96
1. Die Nöthigung Gott dreieinig zu denken liegt im christlichen Bewußtsein 96
2. Versuche das Wie der Dreieinigkeit sich vorzustellen 100
3. Ein weiterer Versuch zur Gestaltung der Dreieinigkeitslehre 102

Vierter Abschnitt.

Seite

§ 17. Gott als Grund der Welt 105
1. Ergibt sich aus dem Begriff von Gott und Welt 106
2. Seit wann Gott dies ist 107
3. Die Welt ewig in Gott als Idee 108

Der Glaubenslehre zweiter Theil.

Die Lehre von der Welt.

Erster Abschnitt: Die Schöpfung.

§ 18. Die Schöpfung ist freie That des dreieinigen Gotttes 111
1. Der Pantheismus kennt keine Schöpfung 111
2. Noch weniger der Materialismus 112
3. Der persönliche Gott schafft die Welt 112

§ 19. Näherbestimmung des Schöpfungsbegriffs 113
1. Die Schöpfung aus Nichts 113
2. Die Schöpfung geschehen mit der Zeit 115
3. Bestimmungsgrund und Zweck der Schöpfung 116
4. Der Schöpfungshergang 117

Zweiter Abschnitt: Die Welt des Kreatürlichen.

§ 20. Die Welt 122
1. Schriftnamen—die Menschenerde 122
2. Der gestirnte Himmel 124

§ 21. Die Engellehre 125
1. Geschichtliches 125
2. Nicht vernunftwidrig, sondern schriftgemäß 126
3. Wesen der Engel und 4. Zahl und Gliederung 127
5. Ihre Bestimmung 128
6. Dogmatische Bedeutung der Engellehre 129

Der Mensch.

§ 22. Der Ursprung des Menschen 129
1. Das letzte und vollkommenste Glied in der Kette natürlicher Entwickelung 129
2. Der Mensch über die Natur erhaben und aus ihr nicht erklärbar 131
3. Der Mensch das Gebilde göttlicher Schöpferhand 133

§ 23. Der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist 134
1. Die Unterscheidung nicht von großer dogmatischer Tragweite 134
2. Inwiefern Geist und Seele verschieden sind 135

§ 24. Die Entstehung der Individuen und die Einheit des Geschlechts . . . 136
1. Sacherklärung 136
2. Dogmatische Lehrfeststellung 138
3. Die Einheit des Geschlechts 140
4. Alter desselben 142

Seite

§ 25. Der Mensch das Ebenbild Gottes 142
1. Kirchenlehre 142
2. Das Wesen der Ebenbildlichkeit 144
3. Das Bild Gottes als entwickelungskräftiger Anfang . . . 147
4. Die Aufgabe des Menschen 148

§ 26. Des Menschen natürliche Unsterblichkeit 150
1. Der Leib möglicherweise unsterblich 150
2. Unsterblichkeit der Seele 151

Dritter Abschnitt: Die Erhaltung der Welt.

§ 27. Die Erhaltung begreift Vorsehung und Regierung in sich 152

§ 28. Die Erhaltung 153
1. Nothwendige Annahme des christlichen Glaubens 153
2. Die Erhaltung keine fortgesetzte Schöpfung 154
3. Die Erhaltung allumfassend 155
4. Werk des dreieinigen Gottes 157

§ 29. Die Vorsehung 156
1. Nähere Begriffsbestimmung 156
2. Beweis göttlichen Wohlwollens 157
3. Bereich derselben 158
4. Wirkungsweise derselben 160

§ 30. Die Weltregierung 163
1. Lenkung 163
2. Problem des Bösen im Gang derselben 164

§ 31. Das Wunder 166
1. Der geeignete Ort für diese Lehre 166
2. Zweckbestimmung des Wunders 166
3. Die biblische Wortbezeichnung 168
4. Werthbestimmung desselben 169
5. Begriff 169
6. Möglichkeit 172
7. Erkennbarkeit desselben 174

Der Glaubenslehre dritter Theil.

Lehre vom Bösen.

Erster Abschnitt: Ursprung und Wesen des Bösen.

§ 32. Lehre vom Teufel 178
1. Der Fall böser Engel 178
2. In wiefern sie in die Dogmatik gehört 179
3. Der Teufel in kreatürlicher Entwickelung 180
4. Das Reich des Bösen 183
5. Kreatürlichkeit des Teufels 185
6. Bedeutung und Nutzen dieser Lehre 186

§ 33. Ursprung des Bösen in der Menschenwelt 187
1. Begründung seiner Möglichkeit 187
2. Nicht zum Weltbestand gehörig 188
3. Urständet nicht in der Sinnlichkeit 189
4. Kein nothwendiges Ferment der Entwickelung 191
5. Nicht Verordnung Gottes 192
6. Aus Freiheit hervorgegangen 194

Seite

§ 34. Wesen der Sünde 197

1. Biblische Wortbezeichnung 197
2. Sünde als Abnormität 198
3. Die Sünde als Selbstsucht 201
4. Als Betrug und Lüge 203

Zweiter Abschnitt: Die Erbsünde.

§ 35. Die biblische Lehre 205

1. Allgemeinheit der Sünde 205
2. Gründe dafür 207
3. Ihre Macht im Menschen 209

§ 36. Die kirchliche Lehrentwickelung 211

1. In der alten Kirche 212
2. Der Pelagianismus und Augustinismus 213
3. Vermittelnde Richtungen, sonderlich die Lehre des Methodismus 217

§ 37. Dogmatische Begründung der Erbsündenlehre 221

1. Das angestammte Böse eine erfahrungsmäßige Verderbensmacht 221
2. Die gattungsmäßige Gestalt des Bösen 224
3. Verhältniß zur Schuld und Strafwürdigkeit des Einzelnen 225
4. Die Erbsünde und die vorlaufende Gnade 226
5. Unsere Auffassung erwiesen durch das sittliche Bewußtsein . 230
6. Im Licht von ihr allein die heilige Schrift verständlich . . . 230
7. Nach ihr allein ruht kein Schatten auf Gottes Liebe und Gerechtigkeit 231

Dritter Abschnitt: Das Leben und die Folgen der Sünde.

§ 38. Thatsünden und Stufengang des Bösen 232

1. Verhältniß zur Erbsünde 232
2. Eintheilung der Thatsünden 233
3. Stufengang des Bösen 234

§ 39. Die Folgen der Sünde 238

1. Reaktion göttlicher Gerechtigkeit 238
2. Tod und Todeszustand 239
3. Schuld und Schuldbewußtsein 240

§ 40. Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit 241

Der Glaubenslehre vierter Theil.

Die Lehre vom Heil.

Erste Abtheilung: Die Heilserwirkung.

Erster Abschnitt: Die Person des Heilsmittlers.

§ 41. Der Heilsrathschluß 244

1. Als göttlich gefaßter 244
2. Anbahnung des Heils 246

Erstes Kapitel: Schrift- und Kirchenlehre.

Seite

§ 42. Christi Menschheit 249

1. Christi Geschichtlichkeit 249
2. Der Messias im Alten Testament 250
3. Geburt, Kindheit, Jugend 251
4. Leibes- und Gemüthsleben 252
5. Versuchbarkeit und Leidensfähigkeit 253
6. Jesu Sündlosigkeit 254

§ 43. Die Gottheit Christi 255

1. Lehre des Jakobus und Petrus 256
2. Die Synoptiker 257
3. Paulus und der Hebräerbrief 259
4. Die Johanneische Anschauungsweise 264
5. Resultirende Forderung der Schriftlehre 267

§ 44. Die christologische Lehrentwickelung 267

1. Der Ebionitismus und 2. Der Doketismus 268
3. Der Monophysitismus 269
4. Der Nestorianismus 271
5. Lehrabschluß des chalcedonischen Konzils 272
6. Lutherische Christologie 274
7. Die reformirte 276
8. Die der neueren Zeit 277

Zweites Kapitel: Dogmatische Erörterung.

§ 45. Nothwendigkeit und Möglichkeit der Menschwerdung 281

1. Nothwendigkeit 282
2. Möglichkeit 283
3. Verhältniß zur Trinität 285

§ 46. Die Lehre von den Ständen Christi 287

1. Ort der Behandlung 287
2. Subjekt beider Stände 287
3. Das Wesen der Erniedrigung 288
4. Das Wesen der Erhöhung 290

§ 47. Die Menschwerdung 290

1. Eine Person in zwei Naturen 290
2. Ob der Logos nach seiner ganzen göttlichen Seinsweise Mensch geworden 291
3. Die Menschwerdung dem Wesen nach mit der Geburt vollendet 292
4. Der Logos nimmt die Initiative 294
5. Zwei Naturen und nur eine Person 296

§ 48. Die gottmenschliche Lebenseinheit 297

1. Die Communicatio Idiomatum 298
2. Die Eigenschaften beider Naturen gehören derselben Person an 298

§ 49. Der Gottmensch als Verwirklichung des Menschheitsideals 300

Christus der Idealmensch: 1. Leibliche Vorzüge 302
2. Keine Einseitigkeit von Nationalität und Temperament in ihm 303
3. Seine geistigen Vorzüge 304

Seite

§ 50. Die heilige Gottmenschheit Christi 306
1. Entwickelungsbedürftigkeit 306
2. Versuchbarkeit 307
3. Sündlose Vollkommenheit 309

Zweiter Abschnitt: Das Heilswerk Christi.

§ 51. Christi dreifaches Amt 312
1. Einbürgerung in die Dogmatik 312
2. Schriftlehre 312
3. Nothwendigkeit der drei Aemter erhellt aus seinem Erlöserberuf 315
4. Verhältniß zu seiner Person 315
5. Einweihung dazu 316

§ 52. Christi prophetisches Amt 317
1. Sein Verhältniß zum Alten Testament 317
2. Seine Lehre großentheils Selbstoffenbarung 318
3. Weissagung Sache des Propheten 320

§ 53. Christi hohenpriesterliches Amt 321
1. Seine centrale Bedeutung 321
2. Stellvertretung der Menschheit ist seine Sache als Hoherpriester 322
3. Was dazu erforderlich ist 324
4. Was das Hohepriesteramt in sich begreift 325
5. Christi Opfer die Erfüllung des alttestamentlichen Opferwesens 327

§ 54. Theorien der Versöhnung 332
1. Die Theorie eines Rechtshandels mit dem Teufel 333
2. Die Anselm'sche Satisfactionstheorie 334
3. Die altprotestantische Versöhnungstheorie 336
4. Theorie der Socinianer 338
5. Theorie der Arminianer, a) des Grotius, b) der eigentlichen Arminianer 339
6. Philosophische Versöhnungstheorie 342
7. Die auf Gottes Liebe gegründete Theorie 342

§ 55. Nothwendigkeit und Möglichkeit der Versöhnung 345
1. Die Liebe Gottes muß auf Mittheilung an die Welt bestehen 345
2. Gottes Gerechtigkeit erheischt Strafe von wegen der Sünde 347
3. Das Schuldgefühl Zeuge für die Realität der Strafgerechtigkeit 349
4. Wie die Gerechtigkeit der Liebe die Hand reichen muß, damit Versöhnung zu Stande komme 351

§ 56. Die Stellvertretung Christi 353
1. Die Idee der Stellvertretung im Allgemeinen 353
2. Die Christi Lehre der heiligen Schrift 355
3. Wie wir uns dieselbe zu denken haben 356
4. Der thätige und leidende Gehorsam Christi 363

§ 57. Die Genugthuung Christi 365
1. Offenbarung der Liebe Gottes 365
2. Die Anforderungen der Gerechtigkeit befriedigt 366
3. Vollkommenheit des Sühnopfers Christi 367
4. Was durch Christi stellvertretende Genugthuung bezweckt ist 369
5. Umfang der Versöhnung 370

Christi königliches Amt.

Seite

§ 58. Der König in Niedrigkeit 371
1. Die messianischen Weissagungen 372
2. Christi königliches Bewußtsein 372

§ 59. Christi Erscheinung in der Unterwelt 372
1. Sie ist Schriftlehre 373
2. Naturgemäßer Ausdruck seiner beginnenden königlichen Lebensentfaltung 373
3. Bedeutung für die Todten 374

§ 60. Christi Auferstehung 374
1. Die Offenbarung seiner Lebensherrlichkeit 374
2. Bedeutung für sein Werk 375
3. Die Thatsächlichkeit derselben 376

§ 61. Himmelfahrt und königliche Reichsherrlichkeit Christi 378
1. Lebens- und Personvollendung 378
2. Himmlisches Hohenpriesterthum 380
3. Das Reich Christi 381

Zweite Abtheilung: Die Lehre von der Heilszueignung.

§ 62. Anordnung des Stoffs 382
1. Göttliche Seite Gegenstand der Dogmatik 382
2. Reihenfolge der Einzellehren 382

Erster Abschnitt: Der heilszueignende Geist der Gnade.

§ 63. Der heilige Geist Subjekt der Heilszueignung 383
1. Die abschließende Offenbarungsgestalt Gottes 384
2. Sein Verhältniß zu Christi Heilswerk und 3. Dispensation des heiligen Geistes 385
4. Der Geist der Gnade 386

§ 64. Gnade und Freiheit 387
1. Pelagianismus und Socinianismus 388
2. Semipelagianismus 388
3. Der augustinische Calvinismus 389
4. Lutherische Lehre 390
5. Lehre des Methodismus 392

Zweiter Abschnitt: Die Gnade in persönlicher Heilsaneignung.

§ 65. Erwählung und Verordnung (Prädestination) 395
1. Zwischen Erwählung und Prädestination zu unterscheiden . 395
2. Die Idee Gottes und seine vorlaufende Gnade constituiren in ihrer Einheit die religiöse Anlage 396
3. Die Prädestination im weiteren Sinne 497
4. Die Prädestination im engeren Sinne 498

§ 66. Die Berufung 401
1. Muß dem allgemeinen göttlichen Gnadenwillen entsprechen 401
2. Im eigentlichen Sinn der Ruf des Evangeliums 402

Seite

§ 67. Erleuchtung und Erweckung 404
1. Vorgang in den noch Unbekehrten 404
2. Vorgang vorerst im Erkenntnißleben 404
3. Die Erweckung 405

§ 68. Die Bekehrung 406
1. That des Menschen auf Grund göttlicher Geisteseinwirkung 406
2. Abkehr von der Sünde und Hinkehr zu Gott 407
3. Findet ihren Abschluß in der Wiedergeburt 407

§ 69. Die Buße 408
1. Ist Sinnesänderung 408
2. Schließt Erkenntniß ein 410
3. Gründliche Reue 410
4. Demüthiges Bekennen und Ablassen von der Sünde 411
5. Ihre verschiedene Aeußerungsweise 412

§ 70. Der Glaube 413
1. Kein bloßes Fürwahrhalten 414
2. Nicht mit der Liebe zu identificiren 415
3. Ist Vertrauen, Zuversicht 416
4. Objekt desselben 417
5. Selbstthat des Menschen gewirkt durch den heiligen Geist . . 419

Die Rechtfertigung.

§ 71. Theorien der Rechtfertigung 420
1. Römische-katholische Theorie 420
2. Altprotestantische Lehre 422
3. Arminianische Lehre 424
4. Lehre des Methodismus 424
5. Theorie des Rationalismus 426

§ 72. Dogmatische Erörterung 427
1. Ein gerichtlicher (forensischer) Akt 427
2. Hat ihren objektiven Grund in der Versöhnung durch Christum 429
3. Ein in der Zeit erfolgender Akt 430
4. Antheil des Glaubens an derselben 432
5. Ein einmaliger Akt 433
6. Stand der Rechtfertigung—Friede, Kindschaft 434

§ 73. Die Wiedergeburt 436
1. Ihre Nothwendigkeit 436
2. Eine Gottesthat 437
3. Durch Gottes Wort vermittelt und die heilige Taufe symbolisirt 438
4. Neues Wesen in ihr gesetzt 440

§ 74. Die Heilsgewißheit 443
1. Persönliche Erfahrung schließt persönliches Wissen davon in sich 443
2. Zeugniß des heiligen Geistes erster Faktor 445
3. Zeugniß des eigenen Geistes zweiter Faktor 447
4. Zeugniß des Wortes Gottes 448

Die Heiligung.

Seite

§ 75. Nothwendigkeit und Erreichbarkeit derselben 449

1. In der Wiedergeburt nur begonnen 449
2. Natürliche und nothwendige Folge des neuen Lebens . . . 451
3. Die Einstimmigkeit der Erfahrungszeugnisse 452
4. Die Meinungsverschiedenheiten: 1) die katholische Ansicht; 2) die altprotestantische Lehre 454
3) die Lehre des Methodismus 459

§ 76. Völlige Heiligung 460

1. Ermittelung des Begriffs 461
2. Begriff derselben 462
3. Verhältniß zur Erbsünde 468
4. Verhältniß zur Wiedergeburt 467
5. Folge eines vorausgegangenen Prozesses 469
6. Verhältniß zur Rechtfertigung 471

Dritter Abschnitt: Lehre von der (Kirche) Gemeinschaft des Heils.

I. Grund und Wesen der Kirche.

§ 77. Begriff der Kirche 465

1. Im Alten Bunde vorgebildet 475
2. Gemeinschaft der Gläubigen 476
3. In ihr wird Gottes Wort verkündigt und die Sakramente verwaltet 478
4. Verhältniß von Kirche und Reich Gottes 478
5. Die Stiftung derselben im heiligen Geist 480
6. Fortgehende Gründung durch die Apostel 481

II. Die Gnadenmittel.

§ 78. Das Wort Gottes 483

1. Dasselbe im weiteren und engeren Sinne 484
2. Nothwendigkeit schriftlicher Fixirung der Offenbarung Gottes in Christo 485
3. Die Inspiration der Apostel und die der heiligen Schrift . . 487
4. Seine Unfehlbarkeit und Normativität 490
5. Bedeutung des Alten Testaments 493
6. Kanonbildung und Recht der Kritik 494
7. Verhältniß von Wort und Geist in dessen Wirksamkeit . . . 496

§ 79. Die Sakramente 499

1. Das Wort Gottes unterstützende Gnadenmittel 499
2. Verpflichtungs- und Bekenntnißzeichen 500
3. Symbole, Siegel und Unterpfänder der Gnade 501
4. Ihr Werth beruht auf der Einsetzung Christi 502

§ 80. Die Taufe 502

1. Bekenntniß- und Aufnahmeakt in die christliche Kirche . . . 503
2. Nimmt die Stelle der Beschneidung ein 503
3. Nähere Bedeutung derselben 506
4. Siegel der Sündenvergebung, Symbol und Unterpfand der Wiedergeburt 508
5. Nur zu gestatten, wo muthmaßlich ihrem Sinn entsprochen wird 511
6. Form oder Methode derselben 512

Seite

§ 81. Das Abendmahl 514
1. Gedächtniß- und Bekenntnißmahl 515
2. Danksagungsmahl für Heilsgüter der Sündenvergebung und Gnade des Wachsthums in der Heiligung 516
3. Verhältniß der ersten zur nachherigen Feier 517
4. Die reale Gegenwart des Herrn 518
a) Katholische Lehre 519
b) Lutherische 521
c) Reformirte Lehre 523
5. Ein Mahl der Gemeinschaft 524
6. Glauben die Bedingung würdiger Theilnahme 525

III. Die Kirche in ihren Eigenschaften und äußern Organisation.

§ 82. Die unveränderlichen Eigenschaften der Kirche 526
1. Sichtbar und unsichtbar 526
2. Ihre Heiligkeit 528
3. Einheit 528
4. Allgemeinheit und Apostolicität 530
5. Streitende und triumphirende Kirche 530

§ 83. Die Kirche als sich darstellende Organisation 531
1. Mannigfaltigkeit der Kirchenverfassung 531
2. Der Dienst am Wort und die Gemeindeleitung 533
3. Ordination 534
4. Verhältniß zum Staat 535
5. Mission der Kirche 536

Dritte Abtheilung: Die Lehre von den letzten Dingen (Heilsvollendung).

Vorbemerkung 537

§ 84. Tod und Unsterblichkeit 539
1. Der Tod nothwendiges Naturereigniß 539
2. Dem Begriff der Bestimmung des Menschen zuwider . . . 540
3. Vom Glauben des Christen besiegt 542
4. Im Beweis des Glaubens die gewöhnlichen Beweise für die Unsterblichkeit aufgehoben 543

§ 85. Der Zwischenzustand 545
1. Der alttestamentliche Scheol 546
2. Mit Christus die Scheidung im Todtenreich vollzogen . . . 548
3. Eine Zeit der Fortentwickelung und des Harrens 549
4. Möglichkeit der Besserung 553
5. Die Zwischenleiblichkeit 556

§ 86. Die Wiederkunft Christi und das tausendjährige Reich 557
1. Der Chiliasmus 558
2. Innere Unmöglichkeit desselben 559
3. Die höchste irdische Blüthezeit der Kirche und die Vorzeichen der Wiederkunft Christi 560
4. Das Auftreten des Antichrist und die Erscheinung des Herrn 563

§ 87. Die Auferstehung der Todten 566
1. Die Realität derselben 566
2. Geschieht auf Christi Allmachtswort und infolge und nach dem Vorbild seiner Auferstehung 569
3. Verhältniß der Auferstehungsleiblichkeit zur irdischen . . . 571
4. Die Auferstehungsleiber der Gottlosen 574

Seite

§ 88. **Das Weltgericht** 575

1. Abschließende Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit 575
2. Der Weltrichter 577
3. Gericht allumfassend 577
4. Maßstab desselben 579
5. Endurtheil des Richters 580

§ 89. **Die ewige Verdammniß** 582

1. Zustand der Gottesferne 582
2. Strafzustand peinigender Feuersgluth 582
3. Endlosigkeit derselben 583

§ 90. **Das Vollendungsleben der Seligen** 588

1. Schließt Unvollkommenheiten aus 589
2. Vollkommenes Erkennen und Thun im Rythmus der Ruhe 590
3. Die Gemeinschaft der Seligen gegenseitig und mit Gott . . 593

§ 91. **Weltverklärung und Weltvollendung** 595

1. Verklärte Gemeinde setzt verklärte Welt voraus 595
2. Die neue Welt geht mittelst eines Weltbrandes aus der alten hervor 596
3. Christi Uebergabe seines Reichs an den Vater 597

Einleitung.

§ 1. Die Stellung der Glaubenslehre im theologischen Wissensganzen. Die christliche Glaubenslehre ist die wissenschaftlich-systematische Darstellung der Lehre, welche der Christ erfahrungsmäßig glaubt als Glied einer bestimmten Kirchengemeinschaft und auf Grund der heiligen Schrift. Wie sie daher die exegetische und historische Theologie voraussetzt, so bildet sie den centralen Höhepunkt der systematischen, von wo aus sich erst die rechten Mittel zur Vertheidigung des christlichen Glaubens sowie die leitenden Gesichtspunkte für das christliche Leben erspähen lassen.

1. Die Glaubenslehre das Produkt eines bestimmten Glaubensbewußtseins. Dies lautet so selbstverständlich, daß alle weitere Auseinandersetzung überflüssig scheint. Allerdings ist das Eigenschaftswort christlich schon ein Bestimmungsmoment, welches dieselbe von allem Unchristlichen und Widerchristlichen unterscheidet. Ja, es ist in Wahrheit der wichtigste Bestimmungsmoment, so gewiß die Christen aller Benennungen in den großen Fundamentallehren des Christenthums wenigstens nach der praktischen Seite hin einig sind und sich, wie Hodge mit Recht sagt, aus den Erbauungsschriften der verschiedensten confessionellen Richtungen ein System sage paulinischer Theologie construiren ließe, das nichts weniger als farblos wäre. Die christliche Religion ist allen Confessionen gemeinsam, weßhalb wir es uns nicht nehmen lassen, die Glaubenslehre näher mit dem Wort christliche zu kennzeichnen. Aber eben in der bestimmten Auffassung des Christlichen tritt die confessionelle Verschiedenheit zu Tage, und zwar nicht nur der große Hauptunterschied des Katholicismus und Protestantismus, sondern innerhalb des letzteren wieder der der lutherischen und reformirten Kirche, in welcher letzteren endlich noch eine Anzahl unterschiedener Lehrschattirungen sich zeigen. Die Dogmatik nun kann nicht Dogmatik aller dieser Richtungen sein, sondern je nur einer derselben; sie

muß also einen sonderkirchlichen Charakter haben. Der Dogmatiker ist freilich Christ, aber zum Christsein ist er innerhalb eines kirchlichen Kreises gekommen, in welchem das Christliche ein eigengeartetes kirchliches Gepräge trägt, das natürlicherweise in der Glaubenslehre zum Ausdruck kommen wird.

Hieraus ergiebt sich nun die Forderung der Kenntniß nicht nur der Glaubenslehren oder Dogmen mit dem eignen sonderkirchlichen Gepräge, sondern auch jener anderer Kirchen, da ja erst der Gegensatz das Eigenthümliche der Sonderkirchlichen bloslegt, sowie auch jener Lehren, welche das Gemeingut der ganzen christlichen Kirche sind. Die Dogmen nun, beides, die allgemeinen und die speziellen, haben eine Geschichte der Entwickelung durchlaufen, und selbst diejenigen, welche in ihrem Wesenskern unverändert geblieben sind, haben dennoch zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Gestalt und haben heute ein *unserer* Zeit entsprechendes Aussehen. Folglich setzt die Dogmatik die Bekanntschaft mit der Entwickelungsgeschichte der Dogmen voraus, oder einfach der Dogmengeschichte. Diese hinwiederum kann nicht verstanden werden ohne Vertrautsein mit den jeweiligen Zeitströmungen überhaupt, besonders aber mit dem kirchlichen Leben und kirchlichen Praxis, oder, um es kurz zu sagen, mit der Kirchengeschichte. Die systematische Theologie hat den Reinertrag der historischen in sich aufzunehmen, zumal die Dogmatik, und kann also nicht ohne genügende Kenntniß derselben zu Stande kommen. Damit ist über das Maß des Gebrauchs noch nichts Näheres ausgesagt. In unmittelbare Berührung kommt sie nur mit der Dogmengeschichte (freilich auch der Symbolik). Die Dogmatik ist eine systematische Wissenschaft, keine geschichtliche (Schleiermacher), und es kann daher nicht ihre Aufgabe sein, den Entwickelungsprozeß der Dogmen auf's Neue zu verfolgen, sei es auch in abgekürzter Form, wie dies Kahnis thut im 2. Bande seines Werks, wovon die „*Kirchenlehre*" im 3. Bande dann wiederum eine jeweilige Wiederholung ist in entsprechend condensirter Gestalt. Diese Aufgabe überläßt sie der Dogmengeschichte. Allerdings hat sie aber die Resultate des dogmengeschichtlichen Entwickelungsprozesses in sich aufzunehmen und zu verwerthen. Dies braucht nicht immer in gesonderter Darstellung zu geschehen, wiewohl solches doch hinsichtlich mancher Lehren das Zweckdienlichste sein dürfte. Die Ausführlichkeit der Behandlung hängt dabei vom Umfang und dem eigenartigen Zweck der Dogmatik selbst ab, nur daß das Geschichtliche nie als solches in Betracht kommen darf.

2. *Die Dogmatik das Produkt eines in der heiligen*

Schrift gegründeten Glaubensbewußtseins. Wiewohl die Kirche eher da war als die heilige Schrift Neuen Testaments, so ist doch keineswegs damit ihre Unabhängigkeit von derselben ausgesprochen. Das in Christo pulsirende gottmenschliche Leben strömte in der Gabe des heiligen Geistes zunächst auf die Jünger über, welche als Apostel durch das zündende Wort der Predigt die Kirche stifteten. Das in ihrer Predigt wesende Leben und Lehre war somit wesentlich eins mit dem Leben und der Lehre des Neuen Testaments, denn Christus und sein Heil ist der Hauptinhalt beider. Also setzt schon die Gründung der Kirche das Wort Gottes voraus. Und wie wäre seither die Kirche, wie wäre das Glaubensleben des einzelnen Christen denkbar ohne die heilige Schrift! Was daher auch immer der Kirchenglaube sein mag, Werth, unvergänglichen Werth hat er nur insoweit er auf diesem göttlichen Grunde ruht. Irgend eine Lehrbestimmung, die nicht in Harmonie mit der heiligen Schrift steht, sich nicht aus ihr erweisen läßt oder doch keimartig in derselben sich vorfindet, ist die Druckerschwärze nicht werth, welche auf ihre Erörterung verwendet wird. Keine Menschenfündlein sollen uns als Glaubenslehren geboten werden. Was man über Gott und göttliche Dinge glauben soll, das muß auf Offenbarung des Göttlichen selbst beruhen, nicht auf Dichtungen der Phantasie oder der Vernunft. Demnach hat die Dogmatik in allen ihren Lehraufstellungen auf die heilige Schrift zurückzugreifen, um aus ihr letztendlich dieselben abzuleiten, an ihr zu erproben und durch sie zu legitimiren. Sie ist und bleibt die Norm, an welcher alle Lehren zu messen sind. Diese sind nicht sowohl deshalb zu glauben, weil die Kirche sie lehrt, sondern vielmehr nur insofern und darum, weil die Kirche sie lehrt in Uebereinstimmung mit und auf Grund der heiligen Schrift.

Die heilige Schrift nun ist hinreichend klar und verständlich zum Heil des Einzelnen auch ohne gelehrte Auslegung. Allein ursprünglich hebräisch und griechisch geschrieben muß einerseits jede Uebersetzung darauf angesehen werden, ob sie die Grundsprachen getreu wiedergibt, und andererseits ist der Sinn des Grundtextes selbst nicht immer unmißverständlich gewiß, da er möglicherweise von einer Anzahl Umstände und Zeitverhältnissen abhängig sein kann. Dies macht aber eine Reihe von Einzelwissenschaften nothwendig, welche man mit dem gemeinsamen Namen „exegetische Theologie" belegt hat, die gleichfalls eine Voraussetzung, ja die erste Voraussetzung der systematischen Theologie bilden, und insbesondere der Dogmatik. Am nächsten berührt sich diese mit der biblischen Theologie, welche die

Schriftlehre in entwickelungsgeschichtlicher und doch in lehrhafter und übersichtlicher Form darzustellen hat. Freilich lassen sich nicht immer die einzelnen biblischen Lehrtypen, z. B. der Paulinische, Petrinische ꝛc., als solche gesondert zur Verwendung bringen, aber doch darf dem Dogmatiker die eigenthümliche Bedeutung einer Schriftstelle auf Grund solcher typischen Färbung nicht entgehen.

Wie ausgiebig und umfangreich der biblische Stoff direkt zu verwerthen ist, darüber ist man verschiedener Meinung. Wenn freilich die kirchlichen Dogmen einfach als Erkenntnißsache zu glauben sind ohne Hinblick auf die persönliche Erfahrung, aus der sie gleichsam fortwährend neu herausgeboren werden, dann werden sie als Glaubenssätze hinzustellen und mit Bibelsprüchen zu beweisen sein. Wie sehr dies auch gegen die energische Auffassungsweise des Methodismus streitet, der von Anfang an so großen Nachdruck auf persönliche Erfahrung gelegt hat, so ist es dennoch die Art und Weise wie Lee's Theology, Watson's Theological Institutes, großentheils auch Wakefield's Christian Theology und andere Lehrbücher geschrieben sind. Seine deutsche Wissenschaftlichkeit ließ Sulzberger nicht in diesen Irrthum fallen. Selbst Dr. Hodge betont die alleinige Bedeutung der Bibelaussagen im Unterschiede und völlig abgesehen von aller Erfahrung, daß, wäre er seinem Grundsatz treu geblieben, seine Aufgabe gleichfalls nur in der Aufstellung von Lehrsätzen und dem Erweis ihrer Schriftgemäßheit bestanden hätte. Er war jedoch ein im christlichen Glaubensleben zu tief gegründeter und in die Wissenschaft eingeweihter Mann, um sich daran genügen zu lassen. Die Glaubenssätze selbst sind ja das Resultat wie einerseits systematischer Denkarbeit über den Schriftinhalt so andererseits des von der heiligen Schrift entzündeten Glaubensbewußtseins. Dieses Bewußtsein hat ja eine besondere Gestalt und wird nicht umhin können, der Schriftauffassung ein eigenthümliches Gepräge aufzudrücken. Das Schriftwort ist erfahrungsmäßiger Inhalt des Glaubens geworden, und als solcher kommt er zunächst zur Darstellung, wobei freilich nie der Nachweis unterbleiben darf, daß es wirklich das Schriftwort und nicht etwas sonst ist, das solchen Inhalt bildet. Das Glaubensbewußtsein einer jeden Zeit, also auch der Gegenwart, trägt ein besonderes Gepräge an sich, durch welches es als eigenthümliches und nur sich selbst gleiches gekennzeichnet wird, ohne daß es deßhalb ein unbiblisches sein müßte. Aus solchem Glaubensbewußtsein schöpft aber der Dogmatiker zunächst und kann daher in seiner Arbeit mit Anhäufung von Bibelsprüchen als Belegstellen nicht zufrieden sein.

3. Verhältniß zur Apologetik und Ethik. Die Glaubenssätze der Dogmatik sind nicht erst zu suchen oder als berechtigte Anschauungsweisen zu erhärten, sondern sie sind ihrem eigentlichen Inhalt und Wesen nach bereits gegebene, wie aus den obigen Erörterungen hervorgeht. Die christliche Glaubenslehre soll doch lehren, was der Christ als Glied einer bestimmten Confession glaubt, allbereits glaubt unbekümmert um allen Un- und Aberglauben. Es mag sein, daß um zu seiner Glaubensüberzeugung zu gelangen, er sich durch den Nebel und die Hirngespinnste beider hindurcharbeiten mußte; aber das ist eine Sache der Vergangenheit; jetzt ist er ein überzeugungsfester Christ, dem die Berechtigung oder die Gültigkeit seines Glaubensbekenntnisses nicht andemonstrirt zu werden braucht. Des Geistes Gottes theilhaftig, weiß er nicht nur was ihm von Gott gegeben ist (1. Kor. 2, 12), sondern kennt durch den heiligen Geist auch Gott selbst, den er ja so seinen Vater zu nennen sich gedrungen fühlt (1 Kor. 2, 11; Röm. 8, 16). Die Geistestaufe ist eine Salbung zur Erkenntniß aller Glaubensgeheimnisse, und die Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott erschließt natürlicherweise auf die Erkenntniß Gottes selbst und seiner Liebe, (1 Joh. 2, 20; 4, 16). Also der Wahrheit seines Glaubens ursprünglich und unmittelbar gewiß, bedarf der Christ keiner vorläufigen Vermittelung für denselben. Eine Apologetik als Grundlage und Vorbedingung der Glaubenslehre ist durchaus überflüssig. Die ständige Bereitschaft zur Rechenschaftablegung hinsichtlich der innewohnenden Hoffnung – ἕτοιμοι δὲ ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, 1. Petr. 3, 15—findet sich zunächst im Erfahrungsbewußtsein, sofern sie aber eine wissenschaftlich vermittelte sein muß, in der Glaubenslehre selbst. Demgemäß gehört die Apologetik nicht an die Spitze der Dogmatik.

Ihre naturgemäße Stellung ist vielmehr die umgekehrte. Ich muß doch erst ein Gut kennen und besitzen, ehe ich es beschützen, vertheidigen kann. Wenn ich also die Glaubenslehre inne habe und mich ihrer Wahrheiten erfreue, dann erst wird mir weder der Muth fehlen noch die Fähigkeit, meinen Glauben, von dem sie mir die wissenschaftliche Kunde gibt, gegen alle Angriffe zu vertheidigen. Die Apologetik ist so die wissenschaftliche Selbstrechtfertigung des Christenthums; des Christenthums in seinem Wesenskern auch abgesehen von der dogmatischen Form, welche die Glaubenslehre ihm gegeben hat. Sie will das Christenthum als das den höheren Wesensbedürfnissen des Menschen Entsprechende aufzeigen, also einer-

seits dem gläubigen Bewußtsein die vollste wissenschaftliche Ruhe und Sicherheit gewähren, und andererseits solche die noch nicht mit aller Religion gebrochen haben zu gewinnen suchen—oder doch die Art und Weise ermitteln, darlegen, wie die Zweifelsüchtigen zu gewinnen sind. Die dogmatischen Lehrsätze, wie Religion, Offenbarung, heilige Schrift, Person Christi 2c., welche sie in den Bereich ihrer Untersuchung ziehen muß, werden von ihrem besonderen Gesichtspunkt zu behandeln sein, wobei sie jedoch nicht wohl die Grundlage der Glaubenslehre wird entbehren können, dieser also am natürlichsten unmittelbar folgt (so Kübel; Zöckler unentschieden. S. Handbuch III, S. 10 und 196 f.)

Damit ist nun selbstverständlich die christliche Ethik oder Sittenlehre an's Ende gerückt, als Schlußstein des systematischen Baues bezeichnet. In gesonderter von der Glaubenslehre getrennter Behandlung kann sie ja erst nach dieser zur Darstellung kommen, und eine gesonderte Behandlung ist doch wohl das von der Natur der Sache indicirte Verfahren. Wie innig verbunden auch Glaube und Leben sind, so ist doch was zu glauben ist von anderem Gesichtspunkt aus zu behandeln, als die Art und Weise wie sich der Glaube im Leben thätig erweisen soll. Die Glaubenslehre hat es demnach mit Gott und seinen Thaten in der Welt zu thun, sowie mit der Wirkung dieser auf und in dem Menschen; die Ethik hingegen hat die aus solcher Wirkung hervorgehende Selbstthätigkeit des Menschen zu zeichnen, wie sich dieselbe in den mannigfachen Verhältnissen des täglichen Lebens auswirkt. Jene legt die göttlichen Thatsachen und Wahrheiten dar, welche den christlichen Glauben überhaupt erst möglich machen und als fortwährender lebendiger Bestimmungsgrund desselben zu gelten haben; diese hingegen hat die Lebensmacht in allen ihren Erweisungen zu verfolgen, welche der also erzeugte und bestimmte Glaube im Leben der Christen ausübt in der Familie, Gesellschaft, Kirche und Staat. „Die Glaubenslehre hat von dem Höhepunkt der vollendeten Offenbarung des Christenthums aus die religiöse Wahrheit als festen Besitz nach ihrem Reichthum zu entfalten, die Ethik aber zu beschreiben, wie auf dem Grunde des durch die vollendete Offenbarung in Christus gewonnenen mittelst menschlicher Selbstbestimmung sich die christliche Welt des Sittlich-Guten in dem Einzelnen und in den Gemeinschaften auferbaut und darstellt" (Dorner). Die Wahrheit in Christo aber, die den Glauben zeugt und zur Lebensmacht gestaltet, muß in ihrem ganzen Umfang erkannt sein, ehe die Darlegung des Sittlich-Guten, welches deren Ausfluß ist, unternommen werden kann.

Freilich kommen eine Anzahl derselben Lehren in beiden Wissenschaften zur Verhandlung; aber die Person Christi z. B. wird in der Glaubenslehre unter dem Gesichtspunkt der vollkommenen Einigung des Göttlichen und Menschlichen betrachtet, durch welche allein die Versöhnung und Erlösung der Welt möglich ist; die Ethik ihrerseits stellt Christum dar als das Ideal unseres auf Gott hin angelegten Seins, als das Musterbild unsers Denkens, Wollens und Thuns. Aehnlich hinsichtlich der Lehren von der Wiedergeburt und Heiligung. Jene faßt vornehmlich die dabei sich vollziehende göttliche Krafterweisung ins Auge, die ein Neues setzt und ausgestaltet; diese hinwiederum richtet ihren Blick auf das also gesetzte und sich ausgestaltende neue Leben, um es in seiner eignen, durch Hindernisse sich hindurcharbeitenden und aus innerem Antrieb schaffenden Thätigkeit zu beschreiben. An diesen Beispielen ist zur Genüge ersichtlich, wie innig verbunden beide Wissenschaften sind, zugleich aber auch, daß man beiden nur durch eine gesonderte Darstellung gerecht werden kann.

4. Die Glaubenslehre, Produkt erfahrungsmäßigen Glaubens. Das dies nicht im Sinne Schleiermachers zu verstehen ist, nach welchem die Glaubenslehre einfach die christlich-frommen Gemüthszustände lehrhaft darzustellen hätte, geht aus 1 und 2 sattsam hervor. Keineswegs kommt es darauf an, bloße subjektive Erregtheit oder Bewegtheit an das Licht des Tages hervorzulocken durch das Mittel scharfhöriger und klar wiedergebender Wissenschaftlichkeit. Solche innerlichen Zustände weisen ja auch schon an und für sich selbst auf ein äußerlich Erregendes oder Bewegendes hin, durch deren Wirkung jene zu Stande gekommen sind. Soll es also zum vollen Wissen selbst der Gemüthszustände gebracht werden, so wird nothwendig das dieselben Verursachende in den Kreis der Untersuchung zu ziehen sein. So wichtig die Kenntniß des subjektiven Faktors ist, so wichtig ist daher, ja in der Religion noch wichtiger, die Kenntniß des objektiven—noch wichtiger, weil das objektive Göttliche dem Subjektiven doch den eigentlichen bleibenden Werth verleiht.

Aber zur thatsächlichen Erfahrung kommt es ja nur durch die wahre Einigung des Objektiven und Subjektiven, womit über allen einseitigen Realismus wie Idealismus der Stab gebrochen ist. Soll der Mensch Gottes inne werden, so muß dieser sich ihm offenbaren, ihm zu erkennen, zu erleben geben; und eine wahre lebenskräftige Erfahrung des Göttlichen hat der Mensch erst, wenn er sich nicht nur dunkel von einer irgendwie gearteten Ursächlichkeit abhängig fühlt, sondern das Göttliche auch in seinem Wesen er-

kennt und in das eigne Innere freiwollend aufnimmt, sich mit ihm einigt. Allerdings finden sich nun aber in solcher Erfahrung Bestimmungen, Aussagen über das Göttliche und seinem Verhältniß zum Menschen vor, Bestimmungen, welche der Dogmatiker nicht von sich abzuschütteln vermag. Mit einer so gearteten Beschaffenheit seines christlichen Bewußtseins tritt er an seine Aufgabe heran. Bei Lösung dieser von jener unbeeinflußt bleiben, wäre eine reine Unmöglichkeit. Mit dem Herzen ein Christ sein und mit dem Verstande ein Heide (Jakobi), involvirt eine unheilvolle Trennung des menschlichen Wesensbestandes. Das christliche Bewußtsein ist constitutiver Faktor der christlichen Persönlichkeit, und läßt sich nicht stillesein heißen, wenn diese sich an eine Arbeit macht, welche ihre höchste Kraftäußerung in Anspruch nimmt. Der Quellpunkt des christlichen Bewußtseins ist der Glaube, durch und in welchem sich die bezeichnete Erfahrung, die Einigung des Göttlichen und Menschlichen, vollzieht. In ihm, „der ein keimweises Wissen ist" (Dorner), ist der Ausgangspunkt der Glaubenslehre gegeben. Mit der Gewißheit des Erlöstseins von Sünde kommt es in ihm auch zur Gewißheit von dem erlösenden Gott und Heilsmittler Christus, und hierin liegt der Inhalt, um den es sich in der Glaubenslehre handelt, keimartig enthalten. Da also der Glaube der wissenschaftlichen Auseinandersetzung dieser vorhergeht, ja nothwendige Vorbedingung derselben ist, so wird es in der Ordnung sein, diese Vorbedingung näher zu erörtern, oder mit andern Worten, die christliche Glaubensgewißheit in ihrem Werden und Wesen zur Darstellung zu bringen, ehe die Glaubenslehre selbst zur Verhandlung kommt.

Die christlich Glaubensgewißheit

§ 2. Die Absolutheit der christlichen Religion. Die christliche Religion tritt mit dem Anspruch auf, die absolute zu sein, welche allein dem religiösen Wesensbedürfniß des Menschen Genüge leistet und welche deßhalb zu allgemeiner Verbreitung und Annahme bestimmt ist; sie muß also, ohne anderen Religionen allen Wahrheitsgehalt absprechen zu wollen, die sonst zerstreuten Wahrheitsmomente in sich aufgenommen haben und dem Begriff der Religion überhaupt seine Vollendung geben, wenn ihr Anspruch sich als berechtigt erweisen soll.

1. Ihr Anspruch auf Absolutheit. Daß sie mit diesem Anspruch auftritt, liegt klar im Neuen Testament ausgesprochen und ist durch ihre Geschichte bis in die Gegenwart bewiesen. Der Stifter des

Christenthums gebietet, gleich bei seinem ersten Erscheinen in der Oeffentlichkeit, Bußethun, weil das Himmelreich im Anbruch begriffen sei—das Reich der Himmel oder das Reich Gottes (Lukas), in dessen Namen schon die Bestimmung seiner die Welt umfassenden Allgemeinheit zu Tage tritt. Und was hier implicite vorliegt, gleichsam verhüllt, das findet sich in der den Aposteln gegebenen Commission klar ausgesprochen: in alle Welt sollen sie ausgehen, alle Völker durch's Evangelium für das Reich ihres Meisters anwerben, Matth. 4, 17. 28. 19, 20. Im Pfingstwunder erhält dies seine vorläufige Bestätigung, Apstg. 2. Von überallher aus der „civilisirten" Welt waren Leute anwesend, welche die Großthaten Gottes, von den Aposteln verkündigt, dennoch verstanden zum Beweise, daß es auch sie angehe, ja daß „alles Fleisch das Heil Gottes sehen solle." Wo aber in der Folge die Apostel mit der Predigt vom Kreuz auftreten, da thun sie es überall im Bewußtsein ihrer allgemeinen Geltung.

Ob es Juden sind, die angeredet werden, oder Heiden; sei es am Fluß oder im Kerker Philippi's, oder in den Landstädtchen Lystra und Derben, oder in der Großstadt Ephesus, oder in der Metropole der Weltgelehrsamkeit Athen, oder in der Welthauptstadt Rom—überall wird das Evangelium im Vollbewußtsein derselben Berechtigung, derselben göttlichen Autorität vorgetragen und auf dessen Annahme gedrungen. Inmitten des heidnischen Lystra verkündet Paulus den Gott, der in der Vergangenheit selbst über die Heidenvölker gewaltet und ein Anrecht auf ihren Gehorsam und Verehrung habe, während er in Athen die Vergangenheit als Zeit der Unwissenheit kennzeichnet, die Gott übersehen habe, nun hingegen Buße gebiete, weil in dem Evangelium von Christo sein Wille an die Welt klar vorliege, Apg. 14, 15 ff; 17, 30. Und ist nicht dieses Bewußtsein göttlicher Autorität in der christlichen Kirche lebendig geblieben durch die Jahrhunderte hin bis auf diesen Tag? Woher sonst der Missionsgeist, der überall hintreibt und darauf aus ist, selbst unter den verkommensten Völkerstämmen Beute zu machen für die eine Weltreligion Christi? Zwar ein gewisses Missionsbestreben macht sich auch im Muhammedanismus kund—was unter den Anhängern anderer Religionen Derartiges vorkommt, ist kaum des Namens würdig—, aber es ist ein fanatischer Religionseifer, der demselben Nahrung zuführt und in Eroberungs- und Unterdrückungssucht umwandelt. Andere sollen gezwungen werden, die Religion in derselben einheimischen Form anzunehmen. Auch der Islam ist eine nationale Religion. Die Kraft ihrer Verbreitung sucht er in dem „Arm" der Nation, nicht in

deren urkräftigem innerem Wahrheits- und Lebensgehalt, wie allein das Christenthum. Von den heidnischen Religionen ist das selbstverständlich, aber auch das Judenthum ist in das enge Gewand der Nationalität eingehüllt. Der Partikularismus sogar des alten Testaments wird erst in Christo zum Universalismus des Neuen. Weiter können wir den Anspruch auf Absolutheit hier nicht begründen.

2. In der christlichen die höchste Wahrheit der Religion überhaupt gegeben. Den Anspruch auf Absolutheit kann sie nur machen, weil sie das Bewußtsein vollkommenster Wahrheit in sich trägt. Damit ist nicht aller Wahrheitsgehalt außerchristlicher Religionen geläugnet. Der Menschengeist läßt sich durch bloßen Irrthum nicht befriedigen. Nicht der Irrthum als solcher kann imponiren, sondern nur insofern er noch mit Wahrheitsmomenten durchsetzt ist, im Scheingewande der Wahrheit auftritt. Wir sollten daher nicht vorschnell z. B. ungläubigen Naturforschern allen Wahrheitssinn absprechen, wenn sie in der Natur nur das Walten blinder Kräfte und keine Spur des Göttlichen sehen wollen; die Einseitigkeit ihrer Forschung hat die Einseitigkeit ihres Wahrheitsblickes zur Folge, so daß sie nur das Wirken von Mittelursachen sehen, wo ein mehr allgemein geschultes Auge vor allem die erste Ursächlichkeit nicht verkennen würde. Manche von ihnen meinen ohne Zweifel redlich der Wahrheit zu dienen, indem sie einen Theil derselben für die ganze Wahrheit halten.

In religiöser Beziehung vollends ist der reine Irrthum ein Ungedanke. Dazu ist das religiöse Wahrheitsbedürfniß zu tief und anspruchsvoll. Religion ist die Centralthatsache des Menschenlebens, und kann deßhalb nirgends in bloßem Lug und Trug bestehen, so wenig wie die Luft den leiblichen Hunger stillt, der nur mit Speise zufriedengestellt werden kann, die mehr oder weniger nährende Kraft enthalten muß. In der Religion spricht sich aber auf centrale Weise das Bedürfniß des Göttlichen aus, und folglich wird sich der Mensch mit keiner Religion zufrieden geben, die nicht irgendwie, sei es auch in noch so irrthümlicher Art und Weise, diesem Bedürfniß entgegenkäme. So allein erklärt sich der unvergleichliche Einfluß, welchen die Religion überall und zu allen Zeiten über das Menschenleben ausgeübt hat. Curtius sagt irgendwo in seiner Geschichte Griechenlands, das Orakel zu Delphi sei nicht bloß der religiöse, es sei auch der politische, ja es sei überhaupt der Lebensmittelpunkt des griechischen Volkes gewesen; und aus der Geschichte der Philosophie, zumal auch des vorchristlichen

Alterthums, ergibt sich mit Evidenz, wie sogar die Philosophie, diese „erste" Wissenschaft, ihre Spekulation ohne Bezugnahme auf die Centralthatsache der Religion nicht vollziehen kann. Scheint der moderne innere und äußere Abfall vom Christenthum das Gegentheil zu beweisen, so ist dies eben nur Schein, wie sich jeder durch persönlichen Verkehr mit solchen Abgefallenen leicht überzeugen kann. Sie sind keineswegs aller Religiösität bar; vielmehr in dem Maße wie sie vom Christenthum abstrahiren, setzen sie was Anderes an dessen Stelle, und sie geben sich mit ihren desfallsigen Anschauungen zufrieden nur insofern die Wahrheit der Religion, wenn auch fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt, doch noch irgendwie hindurchschimmert.

Wollte also das Christenthum den übrigen Religionen allen Wahrheitsgehalt abstreiten, so würde es eben damit sein eigenes Urtheil fällen; denn es würde dadurch die Religion überhaupt als eine nicht nothwendig mit der Menschennatur in innerem Zusammenhang stehende Sache angesehen, als eine Sache also, ohne welche die Menschheit Jahrtausende lang fertig geworden wäre. Hätte aber die Menschheit vor Christus und außerhalb des Christenthums der Religion nicht bedurft, wie sollte denn erst mit dem Hereintreten des letzteren in die Welt solches Bedürfniß nothwendige Thatsache der Menschennatur geworden sein? Nein, in solchem Falle könnte die Welt auch ohne das Christenthum fertig werden. Aber so verhält es sich nicht. Der Logos, der von Anfang bei Gott war und selbst Gott ist, war ja schon in der Vorzeit im Kommen begriffen in die Welt, Joh. 1, 9., und erst in der Zeitenfülle, nachdem sich gezeigt hatte, was die urwüchsige religiöse Kraft zu Stande bringen konnte oder nicht konnte, wurde der Sohn Gottes in die Welt hineingeboren, um dem Religionsbedürfniß der Völker zu genügen und die Wahrheit der Religion vollkommen zu offenbaren und zu vollenden, Gal. 4, 4. Das Christenthum mußte ja (und muß noch) in der Heidenwelt in der allgemeinen, religiösen Anlage einen Anknüpfungspunkt für seine Verkündigung haben, um eine geschichtliche Lebensmacht werden zu können; diese Anlage war also vorhanden und hatte durch die einheimischen Religionen Nahrung erhalten, sonst wäre sie längst vollständig verkümmert gewesen. Der Polytheismus ist eine schlimme Verirrung, aber wenn man auch viele Götter verehrte, so verehrte man doch zugleich in ihnen ein ihnen allen gemeinsames Göttliche. Dies Göttliche ward freilich nicht klar erkannt, wohl meist nur dunkel gefühlt, thaten doch sogar die Athener (s. Apstg. 17) demselben als dem unbekannten Gott unwissenderweise Gottesdienst; aber es genügte doch, das

Gefühl der Abhängigkeit zu erzeugen, sowie das Gefühl der Verpflichtung und der Verantwortlichkeit zu wecken und bei Uebertretung der Ordnungen, die als göttlich-gesetzte galten, ein dunkles Bewußtsein von Sünde und Schuld hervorzurufen, sowie ein Bedürfniß, ein Verlangen nach Versöhnung mit den erzürnten göttlichen Mächten rege zu machen. Dies alles nun sind Wahrheitsmomente, die sich, wie jeder sieht, auch im Christenthum wiederfinden, nur in gereinigter und von den Schlacken heidnischer Verkehrung befreiter Gestalt, und zu vollster religiöser Bedeutung ausgeweitet und emporgehoben. Der Nachweis für diese Behauptung kann uns hier füglich erspart bleiben, da sie wohl ohne irgend welche Beanstandung als allgemein anerkannte Thatsache gelten darf; damit wäre aber der Anspruch der christlichen Religion auf Absolutheit als ein berechtigter aufgezeigt.

§ 3. Das Eigenthümliche der christlichen Religion. Findet der Begriff der Religion erst im Christenthum seine Vollendung, so muß sich dieses in einer Eigenthümlichkeit darstellen, in deren Lichte der Irrthum als solcher erscheint und die Wahrheit in unverkümmerter Gestalt zu Tage tritt. Solch' Eigenthümliches nun ist das Versöhntsein mit Gott durch Christum, oder auch die Person des Erlösers schlechthin, Jesus von Nazareth, auf den alles Heil unmittelbar zurückweist und von dem aus anderweitige Lehrbestimmungen erst ihr volles Wahrheitsgepräge und ihre Legitimation empfangen.

1. Das Eigenthümliche des Christenthums kann nicht in einer einzelnen Lehre bestehen, die sich, wenn auch durch Falsches fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt, in keimartiger Gestalt auch anderswo auffinden ließe; denn man könnte dann nicht wissen, ob nicht ein solches Gewächs natürlicher Religion unter günstigen Bedingungen sich zu voller Seinsherrlichkeit zu entfalten vermocht hätte, so daß dem Christenthum der Ruhm der Einzigkeit in diesem Sinne nicht gebühren würde. Was hätte es andern Religionen voraus, wenn es nur kraft besonders günstiger, geschichtlicher Verhältnisse zu einer Seinshöhe emporgestiegen wäre, die unter gleicher Gunst der Zeiten auch andere hätten erklimmen können? Sein Eigenthümliches muß vielmehr eine Lebensthatsache sein, die ein so vollkommen Unterscheidendes ist, daß sich auch nur die Möglichkeit einer Realisirung derselben sonst in der weiten Welt nirgendwo findet. Eine bloße, nur erdachte derartige Möglichkeit wäre schon grund-

stürzend für die Absolutheit des Christenthums. Wenn sich irgendwo auf vorhandene Bedingungen, gleichviel wie gering und unanscheinlich, hinweisen ließe, von welchen aus das Zustandekommen dessen, was als das Eigenthümliche des Christenthums zu gelten hat, nicht als unmöglich dargethan werden könnte, so wäre eben damit eine auf anderem Boden erwachsene gleiche Kräftigkeit mit der des Christenthums möglicherweise als in der Entwickelung begriffene erwiesen, die Einzigkeit des letzteren also über den Haufen geworfen. Demnach muß das Eigenthümliche als Unterscheidendes im vollsten Wortsinne genommen werden, Gemeinsames mit welchem sich in Wirklichkeit sonst nirgends aufzeigen läßt.

Und doch darf es auch nicht den Stempel der Exclusivität an sich tragen. Wollte man es so verstehen, als ob es sich um eine zu wahrende Besonderheit handelte, in der keine gemeinsamen allgemeinmenschlichen Interessen zusammenträfen, so wäre ja damit die Tauglichkeit des Christenthums zur Weltreligion aufgegeben. Im Gegentheil muß sich sein Unterscheidendes als solches dadurch legitimiren, daß es sich als das herausstellt, wornach das religiöse Streben der Völker unbewußterweise ausgegriffen, ohne es jedoch je aus eigenem Vermögen erreichen zu können; es muß dieses Streben, auch sofern es sich in religiösen Anschauungen geäußert hat, zu erläutern geeignet sein. Sonderlich aber muß es sich als den Mittelpunkt des Christenthums selbst ausweisen, in welchem alle Radien seiner Wahrheit zusammentreffen und von dem aus aufhellendes Licht ausströmt über seine sonstigen Lehrgeheimnisse.

2. Christi Erlöserwirksamkeit das Unterscheidende. Da nach dem Obigen das Eigenthümliche des Christenthums Lebensthatsache ist, es sich innerhalb der Religion aber vor Allem um das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen handelt, so kann jenes nur im Bereich dieses Verhältnisses zu suchen sein. Auch in den Naturreligionen findet sich ein Verhältniß zu der Gottheit statuirt; aber es kommt zumeist in Gefühlen der Scheu und Furcht zum Ausdruck. Die Gottheit wird als feindliche Macht empfunden, vor deren Zorn man nicht sicher ist und die man auf allerlei Weise zu beschwichtigen suchen muß. Selbst in der Religion der lebensfrohen Hellenen klingt doch diese Anschauung noch in voller Stärke durch. Bei Unglücksfällen, deren Ursachen unbekannt waren, wollte man mit Wahrscheinlichkeit auf Strafausübung der erzürnten Götter schließen können, und schreckte nun nicht vor den grausamsten Opfern zurück, um ihren Zorn zu stillen und dem Unglück Einhalt zu thun. Häufige Menschenopfer

wurden sogar bis in die späten Zeiten der griechischen Geschichte herab dargebracht. „Es ist auch Athens vielgerühmte Humanität von solchem und zwar nicht immer gemilderten Gräuel nicht rein... Themistokles noch opferte auf Befehl des μάντις Euphrantides, der einige Zeichen so deutete, vor der Schlacht bei Salamis drei vornehme gefangene Perser. Ja es werden an den Thragelien (einem atheniſchen Fest) alljährlich zwei Opfer für beide Geschlechter unter Flötenschall hinausgeführt und entweder verbrannt oder vom Felsen gestürzt" (Nägelsbach in seiner Nachhomerischen Theologie.) Wenn nun selbst bei den Griechen der Strafzorn der Gottheit als so furchtbar aufgefaßt wurde, daß er solch' grausame Mittel zu seiner Beschwichtigung nothwendig machte, was läßt sich erst bei tieferstehenden Naturculten erwarten, wo die Götter nicht wie bei den Griechen als menschenähnliche, heiter- und finstergestimmte, das Glück der Menschen sowohl fördernde als störende Persönlichkeiten angesehen wurden, sondern vornehmlich als zerstörende Naturgewalten, deren Rache und Verderbensmacht man irgendwann verfallen könne? Und doch leuchtet aus Allem hervor das Bewußtsein eines Verhältnisses zur Gottheit, der Abhängigkeit von ihr, das Gefühl der Sünde und Schuld und der Nothwendigkeit, die Gottheit zu versöhnen, um die Abwendung des Strafverhängnisses zu ermöglichen. Allein bei Aufbietung aller Mittel zur Erreichung dieses Zieles konnte doch das Bewußtsein von thatsächlicher Erlösung von Sünde und Versöhnung mit Gott nie festen Fuß fassen, und kann es noch heute auf heidnischem Boden nicht. Ja selbst in der alttestamentlichen Religion wird dies Bewußtsein in der jeweiligen Gegenwart nicht erreicht; nur im gläubigen Hinblick auf den verheißenen künftigen Erlöser (Messias) wirft es seine Strahlen frührothartig in's Innere. Im Christenthum ist aber das Bewußtsein vollendeter Versöhnung mit Gott thatsächlich vollzogen, in der Person Christi urkräftigerweise, in den Gläubigen abgeleiteter Weise; daher ist dies das Eigenthümliche desselben. Da es jedoch, wie man sieht, in letzter Instanz auf die Einigung des Göttlichen und Menschlichen ankommt, dies aber in Christo in vollendeter Urkräftigkeit vollzogen ist, so kann man auch einfach die Person Christi als Unterscheidungszeichen betrachten, an der ja doch, selbst nach dem Kritiker Baur, die ganze weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums hängt. Gott und Mensch sind nach andern Religionen sich ausschließende Gegensätze. Noch im alten Testament überstrahlt die Heiligkeit Jehovah's so sehr seine Liebe, daß er in unnahbare Ferne gerückt scheint und das Volk nicht unmittelbar mit ihm zu verkehren

wagt. Das Christenthum hingegen tritt mit der Verkündigung auf, daß Gott und Mensch einander nicht fremd sind, daß vielmehr Gott dem Menschen in mittheilsamer Liebe zugeneigt und der Mensch auf Gott hin angelegt ist, ja daß in Christo diese mittheilende, göttliche Liebe ihre größte Intensität, und diese menschliche Anlage ihren höchsten urbildlichen Höhepunkt erreicht hat zur Darstellung einer Persönlichkeit, in der Gott und Mensch vollkommen geeinigt sind, und von der nur deßhalb die Kraft zu gleicher, jedoch abbildlicher Einigung auf die ganze Menschheit übergehen kann. Wir haben also in der gottmenschlichen Person Christi den Erlöser, der das Mißverhältniß zwischen Gott und Mensch beseitigt, welches nachweislich überall in der natürlichen Menschheit besteht, und in das Wohlverhältniß umwandelt, nach welchem die Menschheit aller Orten und Zeiten bewußter oder unbewußter Weise sich sehnt, aber nirgends als nur in ihm für sich verwirklicht finden kann, und haben daher in ihm die Lebensthatsache gefunden, die wir in No. 1 suchten und die den dort an sie zu stellenden Anforderungen vollkommen Rechnung trägt; ob sie auch der im letzten Theil des Paragraphen gestellten Anforderung genügt, haben wir noch zu untersuchen.

3. Christus das Unterscheidende, weil erst von ihm aus alles Andere in's Licht der Wahrheit tritt. Selbstverständlich muß das Prinzip einer Philosophie sich daran erproben, daß sich von ihm aus der einzuhaltende Gedankengang direkt oder indirekt bestimmen läßt; ließe derselbe einen innerhalb wichtiger Erörterungen im Stich, oder verwickelte er sogar in Widersprüche, so würde er sich ebendadurch als falsch erweisen. Gleicherweise muß das eigenthümliche Prinzip des Christenthums nach allen Seiten hin bestimmungskräftige Geltung zeigen. Daß nun Christus, auch wo man solches Prinzip anders formuliren mag, allgemein als derjenige anerkannt wird, der dem Christenthum sein eigenartiges Gepräge aufdrückt, das ist über allen Zweifel erhaben. „Wie nun unstreitig alle Christen die Gemeinschaft, der sie angehören, auf Christum zurückführen: so wird hier vorausgesetzt, daß auch der Ausdruck Erlösung ein solcher sei, zu dem sie sich alle bekennen, und zwar nicht nur so, daß sie ihn zwar Alle gebrauchen, vielleicht aber Jeder in einem andern Sinne, sondern so, daß es auch etwas Gemeinsames gibt, welches Alle dabei im Sinne haben, wenn auch Jeder es auf eine andere Weise bestimmt" (Schleiermacher). Das Christenthum ist die Religion der Versöhnung oder Erlösung (wir sagen: oder, ohne daß damit die beiden Aus-

drücke als gleichbedeutend gesetzt wären), und Christus ist der Versöhner und Erlöser, der jene bewirkt und auf den Jeder das Bewußtsein seines Versöhnt- und Erlöstseins zurückführt. Die Muhamedaner z. B. führen ihre Religion auch auf einen Stifter, auf Muhamed, zurück; aber dieser ist ihnen nur eine geschichtliche Persönlichkeit, der durch Lehre und Exempel den Anlaß zu ihrer Glaubensweise gegeben. Sie ehren ihn als gottgesandten Propheten der Vergangenheit. Christi Hauptbedeutung hingegen liegt darin, daß er Versöhnung stiftet in fortdauernder Gegenwart auf eine Weise, die jeder Gläubige persönlich inne wird und kraft welcher er sich in persönlichem Lebensverhältniß zu ihm stehend weiß. Da also Christi Personwirksamkeit durch die Jahrhunderte hin in gleicher Lebenskräftigkeit fortdauert, so kann er auch das stets gleiche Lebensprinzip des Christenthums sein, von welchem als Mittelpunkt aus das ganze Wahrheitsgebäude desselben seine Erleuchtung empfängt.

a) Hinsichtlich der Lehre von Gott. Wäre Christus nur als Prophet aufgetreten, so hätte er wohl eine reinere und vollkommenere Gotteslehre, als vorher bekannt gewesen, verkündigen mögen, aber ins Volksleben wäre sie deßhalb doch nicht tiefer eingedrungen und wäre großentheils der Vergessenheit wieder anheimgefallen. Ohne eine religiöse Umwandlung der Menschen zu bewirken, würde seine prophetische Thätigkeit nicht gar lange die Spuren nachhaltigen Einflusses zurückgelassen haben; eine bloße Lehrreformation würde das thatsächliche Lebensverhältniß zur Gottheit wenig haben beeinflussen können und würde daher, weil der unentbehrlichen Grundlage in der Erfahrung ermangelnd, bald wieder verwischt worden sein. Da jedoch Christus als der Repräsentant der Gottheit in die Welt kam, in dem das Göttliche selbst in voller Intensität lebt, so konnte er, was er über Gott und göttliche Dinge zu lehren hatte, nicht nur mit vollster Autorität lehren, sondern er war selbst die leibhafte Verkörperung dieser seiner Lehre, der Offenbarer Gottes in der Welt (Matth. 11, 27; Joh. 1, 18). Durch ihn tritt also die Lehre von Gott in ein neues helles Licht. Als der Offenbarer des einen wahren und lebendigen Gottes hat er allen heidnischen Polytheismus als falsch gebrandmarkt, als Verkehrung der Wahrheit weil Kreaturvergötterung, indem die einzelnen göttlichen Machterweisungen in der Natur vor dem dunkelbeschatteten Geistesauge der Heiden kraft ihrer dichtenden Phantasie als so viele besondere Göttergestalten auftauchen. Nicht jedoch nur die Vielgötterei ist in seiner Person gerichtet, der Pantheismus ist es nicht minder. Zwar hat Christus allerdings Gott der Welt nahe gerückt.

Die Hohlheit und Grundlosigkeit eines bloß überweltlichen Gottes, wie ihn der Deismus will, tritt nirgends klarer zu Tage, als in dem Vollzug seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, in der Göttliches und Menschliches sich die Hände reichen und dadurch ihre gegenseitige Verwandtschaft ankündigen. Aber das Göttliche gibt sich in ihm als das Personbildende zu erkennen, das über dem unpersönlichen Allgott des Pantheismus hoch erhaben ist. Nicht als das unpersönliche Absolute stellt er Gott dar, sondern als Persönlichkeit, zu der man Du sagen, mit der man verkehren kann, und er selbst stellt dies mögliche innige Gemeinschaftsverhältniß am vollkommensten dar, wenn er sagt: „Ich und der Vater sind eins." In so innigen Verkehr daher durch ihn Gott auch mit der Welt tritt, so wird doch zugleich dessen Ueberweltlichkeit klar und der Gottesbegriff des alten Testaments in seinem vollen Umfang bestätigt, nur daß die Seite der Weltbeziehung an demselben mehr verinnerlicht und weiter ausgedehnt wird. Der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes wird nichts genommen, dieselbe eher noch intensifirt, aber als reine vollkommene Liebe wird Gott erst in Christo offenbar.

b) Gleich fruchtbar erweist sich unser Princip hinsichtlich der Lehre von der Sünde. Die Sündenerkenntniß richtet sich stets nach dem Gottesbegriff; eine Läuterung der letzteren muß also auch eine Läuterung jener zur Folge haben. Wo das Göttliche in eine Vielheit auseinandergeht, da kann das Gefühl der Verpflichtung nicht die Stärke haben, wie dort, wo der gesetzgebende göttliche Wille als einer erkannt, dessen Urtheil unabänderlich alle sich beugen müssen; denn bei der Vielheit göttlicher Mächte verliert das als göttlich aufgefaßte Gesetz selbst seine Einheit und daher großentheils seine verbindende Kraft. Als Offenbarer des Einen Gottes hat Christus also auch die Oberherrlichkeit seines Gesetzes bewiesen und bekräftigt. Aber er hat dies auch durch seinen eignen Lebens- und Leidensgehorsam gethan; durch beides hat er die Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit dieses Gesetzes ins hellste Licht gesetzt. Welch' ein Schlag die Uebertretung desselben in's Angesicht der göttlichen Gerechtigkeit sei, das hat das Kreuz seines Todes aller Welt kund gethan. Indem er, der Reine und Heilige, für die Unreinen und Sünder litt und starb, hat er die überaus Sündigkeit der Sünde bloßgelegt und gezeigt, welch' furchtbare Schuld die Sünde nach sich zieht.

c) Gleichfalls die Lehre vom Menschen erhält durch ihn ihre volle Klärung.

Es wird nämlich einerseits durch vertieftes Sündenbewußtsein auf höhere Wesensanlage hingewiesen, da nur wer hoch steht tief fallen kann. Wir sind gewöhnt im bürgerlichen Leben das Maß der Verschuldung eines Uebelthäters nach seiner sittlichen Befähigung zu berechnen; wie hoch muß also überhaupt der Mensch veranlagt sein, der durch Gesetzesübertretung solche Schuld gegen Gott aufhäufen kann, wie das Todesleiden Christi sie zur Schau gestellt hat? Und zwar gilt das von allen Menschen, so gewiß Christus der Erlöser aller sein will. Das Barbarenthum der alten Welt hat durch ihn sein Ende gefunden, wie die Sklaverei; denn kein Volk ist so tief gefallen, daß seine Erlösermacht es nicht emporzuheben vermöchte, kein Einzelner so tief gesunken, daß er nicht mehr sündigen könnte, weil aller Freiheit bar, und also nicht Erlösungsfähig wäre. Andererseits ist die wesentliche Gleichstellung aller Menschen in Christo dadurch vollzogen, daß er Aller Bruder geworden, die menschliche Natur als solche geadelt und gezeigt hat, wozu sie fähig ist. Die dunkle Ahnung göttlicher Verwandtschaft des Menschen ist zur tiefen Erkenntniß geworden. Apstg. 17, 28. Einer so wundervollen Offenbarung des Göttlichen fähig, muß die menschliche Natur die Abzeichen ihrer göttlichen Abkunft von Urher an sich tragen, und wird sie selbst in der tiefsten Versunkenheit nicht völlig verläugnen können, ist doch in Sünde und Verderben ihr die Erlösungsfähigkeit nicht abhanden gekommen. Durch Christum zur Höhe göttlicher Ebenbildlichkeit wieder emporgehoben, sind wir in einer Entwickelung begriffen, welche in geschöpfliche Gottgleichheit auslaufen und sich vollenden soll. 2 Petr. 1, 4; 1 Joh. 3, 2. Welch' eine Anschauung vom Menschen, dies im Vergleich zu dem Entthierungsprozeß des Materialismus, wobei dann doch nur das höchst entwickelte Thier zum Dasein gelangt! Nichtsdestoweniger bleibt durch die gottmenschliche Urpersönlichkeit Christi die Geschöpflichkeit des Menschen gewahrt; er wird nicht zur Darstellung und höchsten Blüthe der Gottheit selbst gestempelt, wie dies der Pantheismus thut. So zeigt sich denn Christus als das Princip, der Mittelpunkt des Christenthums, von dem aus der rechte Maßstab sich ergibt zur wahrheitsgemäßen Bestimmung von dessen Lehre und Leben in seinem ganzen Umkreis.

§ 4. Näherbestimmung der christlichen Glaubensgewißheit. Um seine obengezeichnete Bedeutung als Mittelpunkt des Christenthums erweisen zu können, muß die durch Christum objektiv gestiftete Versöhnung in subjektive Erfahrung übergehen, welches allein durch den

Glauben als Aneignungsmittel geschehen kann, und womit zugleich eine Einigung des Objektiven und Subjektiven sich vollzieht, die zur bestimmten Thatsache des Bewußtseins wird.

1. Christus muß zur Lebensthatsache werden. Die Einwirkung Gottes überhaupt innerhalb der Menschheit ist so kräftig, daß sie nicht ohne Einfluß auf die Denk- und Lebensweise derselben bleiben kann, wie aus der allgemeinen Thatsache der Religiosität hervorgeht; viel weniger kann daher das Göttliche in sich verschlossen bleiben, nachdem es in Christo in die Form des Menschlichen eingegangen und so erst im vollen Sinn des Worts sich zugänglich und mittheilbar gemacht hat. Könnte und würde es nicht ins wirkliche Menschenleben eingreifen, sich zu erfahren geben und ein Neues schaffen, so wäre es eben damit als unkräftig erwiesen und würde man mit Unrecht von Christus an eine neue Religionsepoche datiren. Er wäre dann auch eine bloße Zeiterscheinung, wie die übrigen Heroen der Menschheit, und hätte uns dem Göttlichen nicht näher gebracht, nach dessen Erfahrniß wir doch nicht umhin können zu verlangen, Apstg. 17, 27. Dann würde er jedoch auch schon längst der Vergessenheit anheimgefallen sein und als gewesene Größe höchstens in der Geschichte seine Unsterblichkeit feiern. Aber er ist ja selbst von dem Bewußtsein durchdrungen, daß er die Offenbarung des Gottes ist, nach dem die Welt sich je und je sehnt, daß deßhalb die Urkunde göttlicher Lebenserweisung in der Welt von Anfang an eigentlich ihn im Sinne hat, Joh. 5, 39, und daß zu ihm Stellung nehmen, Stellung nehmen zu Gott selbst bedeutet, Joh. 3, 36. Nicht gedächtnißmäßig gelernt zu werden nur ist folglich seine Lehre bestimmt, sondern vielmehr soll dieselbe, da sie Ausdruck von Lebensthatsache ist, auch selbst Leben zeugen; Lebensmacht kann sie aber nur werden, wenn sie ins innerste Wesensheiligthum aufgenommen wird, wenn sie den Willen bestimmt, denn dann erst wird sie als Ausdruck des göttlichen Willens erkannt, Joh. 7, 17. Dies setzt nun freilich für den Einzelnen eine Gemeinschaft, die Kirche, voraus, in der sich die Lebensmacht Christi bereits erfahrungsmäßig ausgeprägt hat, sowie die feststehende Regel oder Erkennungsweise des göttlichen Willens, die heilige Schrift; und beides ist ja jedem geboten.

2. Der Glaube wird des Erlösers inne. Schon in dem Wortlaut dieses Satzes ist die Ungültigkeit des bloß historischen Glaubens angedeutet. Man muß des Erlösers als Lebenswirklichkeit inne werden, um dem Begriff der Erfahrung zu genügen, während der historische Glaube

ihn bloß als geschichtliche Person faßt und dafürhält, daß das von ihm Berichtete bezüglich seines Thuns und Leidens auf Wahrheit beruht. Dieser bringt es also zu keinem eigenen Erlebniß. Christi Person bleibt als etwas Aeußeres und Fremdes dem Subjekt gegenüberstehen. „Wir können uns der Anschauung von Christi Person in der heiligen Schrift hingeben und bewundernd betrachten, wie er vor achtzehn Jahrhunderten gelebt, geredet, in Liebe für die Menschheit gewirkt und durch sie gelitten hat, aber ohne daß wir unsers persönlichen Heiles damit froh würden oder den Auferstehungstag eines neuen Menschen feiern könnten" (Dorner). Der historische Glaube ist zu lose mit dem eigenen Selbst verbunden, um einen Umschwung in diesem veranlassen zu können, wie sehr er freilich doch als Moment des Prozesses seine Berechtigung hat, indem ich keine Einigung könnte eingehen wollen mit einem solchen, von dessen geschichtlicher Wahrheit ich nicht überzeugt wäre, zumal wenn das Geschichtliche constitutiv für seine Bedeutung sein sollte. Das Bild des historischen Christus ist allerdings wichtig und kann nicht zu lebendig vor meiner Seele stehen; gleichgültig aber ist es dann, wenn es blos historisches Bild bleibt und eine bestimmungsmächtige Wirkung auszuüben ihm nicht verstattet wird. Die Verkündigung Christi als des Erlösers muß, um mir zu helfen, mich selbst innerlich ergreifen, nicht blos Verstand und Gedächtniß.

Dennoch ist der Glaube nicht blos, nicht einmal vornehmlich Sache der Erkenntniß; er muß tiefere Wurzeln haben, um Hebel der ganzen Persönlichkeit zu sein. Das Erkennen braucht keine Veränderung im Sein und in der Lebensweise zur Folge haben, und hat es als solches nicht zur Folge. So wenig kann es an und für sich auf das Sein einwirken, daß vielmehr dieses in seiner Beschaffenheit das Objekt seiner Thätigkeit bildet. Es kann das höchste Sein erkannt werden, ohne das Wesen des Erkennenden irgendwie zu verändern, Jak. 2, 19. So kann man erkenntnißmäßig an Christum als Erlöser glauben, auch wissen, daß man ein Sünder und der Erlösung von Sünde durch ihn bedürftig ist, ohne daß man darnach trachtete seiner als solchen durch Befreitwerden von Sünde und Schuld innerlich gewiß zu werden. Solches Trachten würde schon mehr als bloßes Wissen involviren; es würde ein solches Verhältniß zu dem Wissensobjekt in sich schließen, daß dieses einen nicht mehr gleichgültig ließe, sondern wünschenswerth erschiene. Es wäre damit also eine Werthschätzung vorausgesetzt, in welcher das betreffende Objekt zur Einheit der Person in wahlverwandtschaftliche Beziehung gesetzt würde. Gemeinerhand vollzieht sich diese Werthschätzung unmittelbar,

sowie ein gegebenes Objekt mit uns in Berührung tritt. Manchmal, ohne recht zu wissen warum, finden wir uns so oder anders berührt, sei es angenehm oder unangenehm, wodurch wir unser Verhalten demgemäß zu bestimmen uns sofort veranlaßt finden. Soll demnach das Wissen um die Sünde und um den Erlöser von derselben ein bestimmungskräftiges werden, welches das Verhalten beeinflußt, so muß die Sünde empfunden werden als ein Uebel, als Schuld, als Mißverhältniß, die das Leben trübt und erschwert, die ihren Stachel bis in das Gewissen hinabsenkt, dieses aufrührt und peinigt und eine so elende Lage schafft, daß man nicht umhin kann, nach Befreiung von derselben sich zu sehnen und in Christus froh den Befreier von Sünde und Strafe begrüßt. Die Werthschätzung der Sünde und Erlösung gibt gleichfalls hier den Ausschlag, wonach allerdings der Glaube seine tiefsten Wurzeln im Gefühle hat. Hier wird der Mensch am unmittelbarsten von der göttlichen Ursächlichkeit berührt, und hier hat deßhalb auch das Gewissen seinen eigentlichsten Lebensherd (vgl. meine Seelenlehre S. 344 f.). In diesem Centralherd des menschlichen Personlebens ist zunächst das göttliche Gesetz eingegraben, das auch in den Heiden unvertilgbar fortzeugt, Röm. 2, 14. 15.

Zur Vollendung kann jedoch der Glaube erst in der Sphäre des Willens gelangen. Die Sünde muß vom Willen in ihrer Häßlichkeit und Schuldhaftigkeit als das Nichtseinsollende verurtheilt werden, er muß von derselben sich innerlich lostrennen, sie verabscheuen, um an dem Erlöser Gefallen finden zu können. Daher die Forderung der Buße, der Sinnesänderung, Matth. 4, 17. Nicht ein bloßes Leidtragen, Traurigkeit über die Sünde ist gemeint, sondern ein Lassen derselben und Hinkehr des ganzen Wesens nach Gott. Bei solcher Umkehr muß der Wille betheiligt sein und der Glaube ist zugleich auch energische Willensthat. Indem er die Sünde negirt, gibt er sich Christo hin.

Hebr. 11, 1 heißt es: *ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*—zuversichtliche Ueberzeugung von nicht gegenwärtiger und unsichtbarer Realität. „Ist der Glaube wesentlich Ueberzeugung, so ist er ebensomit ein Akt des Wissens. Dieses Wissen aber ist dadurch Ueberzeugung, daß es auf dem Grunde des Gemüths ruht. Der Gläubige weiß von Gott, weil das Gemüth ihn dahin zieht, wie der Magnet nach Norden, wie das Auge nach der Sonne strebt. Aller Glaube ruht auf dem Zuge des Herzens. Mit dieser Ueberzeugung ist Hingabe an Gott verbunden, welche offenbar ein Akt des Willens ist. Es wirken also Wissen,

Fühlen und Wollen im Glauben zusammen" (Kahnis). Gott gegenüber ist der Glaube vor Allem Empfänglichkeit (Matth. 21, 22. Luk. 11, 10—13), der des in Christo dargebotenen Heils theilhaftig wird (Gal. 3, 14); aber wie schon die darin mitgesetzte Hingabe nicht ohne Willensentscheidung zu Stande kommt, so ist auch der Glaube in der Form der Verwerthung des Empfangenen nicht ohne energische Willensthat denkbar, soll er doch solchergestalt sogar Wunder verrichten können (Mark. 9, 23; Joh. 14, 12), und erkennen, um was es sich handelt, muß er doch in beiden Beziehungen, soll nicht ins Blaue hinein gehandelt oder empfangen werden.

3. Glaubenserfahrung in der Form des Bewußtseins. Alle Erfahrung ist Einigung des Subjektiven und Objektiven. Ich kann von keinem äußern Gegenstand anders Gewißheit erlangen, als dadurch, daß ich denselben mittelst der Sinne gleichsam in mich aufnehme und innerlich festhalte. Mittelst des Gesichts- und des Tastsinns z. B. bilde ich mir eine sinnliche Anschauung von demselben, die sich als ein Spiegelbild in meinem Geiste reflektirt. Der Gegenstand als solcher bleibt stets außerhalb, aber von seiner Länge, Breite, Höhe, Gestalt also und Beschaffenheit kann ich nur auf die angegebene Weise unterrichtet werden; ich würde nie von dessen Sein und Sosein etwas erfahren, wenn er nicht durch die Spiegelkraft meines Geistes mir innerlich würde, gleichsam in vergeistigter Gestalt, und ich nicht zugleich die Nöthigung empfände, das innere Bild, den Objekt-Reflex auf das äußere Objekt, von welchem er ausgegangen, zurückzuführen. Indem ich aber solches thue, weiß ich, daß dies ein Haus ist, das ein Baum, jenes ein Mensch ꝛc. Je vorsichtiger und gründlicher die sinnliche Aufmerksamkeit auf die Gegenstände gerichtet wird, je vollkommener wird die daraus resultirende innere Anschauung denselben entsprechen, je vollkommener also wird das Wissen von denselben und um dieselben sein. Demnach ist immer die Gründlichkeit und Vollkommenheit des Wissens bedingt durch die Gründlichkeit und Vollkommenheit der Aufnahme in das Bewußtsein. Die mich umgebende Welt mag an und für sich sein wie sie will, für mich erscheint und **ist** sie nur so, wie sie sich darstellt in meinem Bewußtsein. Sie hat also nur so viel objektive Wahrheit, wie sie mir zur subjektiven Wahrheit geworden ist; denn nur in soweit sie sich mit der Welt meines Geistes geeinigt hat, nur insofern sie Thatsache meines Bewußtseins geworden, weiß ich von ihr. Das Bewußtsein spielt also beim Wissen um die Außenwelt (sogar) die Hauptrolle. Das erkennende Ich vor Allem gibt der Erkenntniß ihre Form und Beschaffenheit. Deßhalb ist der Idea-

lismus darauf verfallen, nur dem Ich wahre Realität zuzuerkennen, und die ganze Welt des Wirklichen von ihm abhängig zu machen. Aber er vergißt, daß ohne das Wirkliche, die Welt, das Ich nicht einmal seiner selbst bewußt werden könnte, viel weniger eines Andern. Dies Andere muß das Ich solicitiren, zur Thätigkeit anspornen, soll dieses sich von jenem unterscheiden, es erkennen und sich selbst kennen lernen. Aber es wäre nun ebenso verkehrt, wollte man, wie dies der Materialismus thut, nur dem Andern, der Welt (Materie), alle Realität vindiciren und das Ich nur als Erscheinungsblüthe derselben betrachten; denn das Ich weiß sich von derselben unterschieden nicht blos, sondern wesensverschieden, und könnte doch, eben von materialistischem Standpunkt aus angesehen, nie zu solchem Gedanken der Wesensverschiedenheit kommen, wenn nicht die Realität diesem Gedanken entspräche. Es ergibt sich also als Resultat, daß die Natur und der Geist für einander da sind, jene, um von diesem erkannt, erfahren zu werden, dieser, um jene zu erkennen, zu erfahren, und daß solche Erfahrung, nur dadurch zu Stande kommt, daß der Geist die Natur gleichsam in sich hineinzieht und sich mit ihr zusammenschließt.

Gar nicht anders ist es um die Glaubenserfahrung bestellt. Das zu erfahrende Objekt ist hier Gott, oder näher: Christus und sein Heil im heiligen Geist. Es ist an und für sich ein geistiges und daher dem Ich mehr adäquat. Der Verkehr mit unsern Mitmenschen ist ein innerlicherer, lebendigerer, als der mit der Natur, weil sie nicht blos leibliche, sondern **geistleibliche** Wesen, also uns gleich sind, was jene nicht ist. Gott kann uns vermöge seiner Geistigkeit noch inniger nahetreten, und wir ihn noch lebendiger erfahren. Angelegt für ihn und gleichsam die Form für ihn als Inhalt kann es zu einer Einigung mit ihm kommen, gegen welche jene mit der Natur nur geringen Anspruch auf Realität zu machen wagen darf. Dort handelt es sich um eine der Natur der Sache nach unvollkommene Einigung zum Zwecke vorerst der Erkenntniß; hier um eine *reale* Einigung im Tiefgrunde der Persönlichkeit, die sich als Bestimmungsmacht des ganzen Lebens offenbart und also den Beweis ihrer Wahrheit in sich selbst trägt. Der Mensch, der seine Sünde und Schuld, sowie die Erlöserliebe Christi erkannt hat und in seiner Noth mit kindlicher Zuversicht diese ergreift, der wird nicht nur der Vergebung seiner Sünden inne, die der Einigung mit seinem Heiland im Wege standen, er wird dieser Einigung selbst gewiß als einer lebendigen Thatsache seines Bewußtsein. „Die gereifte, lebendige, kindlich zugreifende Empfänglichkeit und der Gnade heilige Liebesfülle schla-

gen nun zusammen im innersten Mittelpunkt der Persönlichkeit zu einem neuschaffenden Lebensfunken und der von der zuvorkommenden Gnade Ergriffene ist nun zu einem Ergreifenden, ja Besitzenden geworden, Joh. 4, 14; Phil. 3, 12" (Dorner). In eines solchen Herz ist „die Liebe Gottes ausgegossen durch den heiligen Geist," er ist in Christo, dem Lebensbrod und dem Lebenswasser, des ewigen Lebens selber theilhaftig geworden, ist also schon auf Erden des Himmels gewiß, weil er Antheil an dem hat, der das Einheitsband ist zwischen Himmel und Erde, ja in dem überhaupt Alles seinen Wahrheitsbestand feiert, Joh. 4, 14; 6, 47 ff.; Kol. 1, 20.

Entgegnet man mit der ungläubigen Andeutung, daß möglicherweise solche vermeintliche Gewißheit nur täuschende Einbildung des eigenen Geistes sein könne, indem der ganze Vorgang sich als ein bloß subjektiver herausstelle, sich wenigstens so auffassen lasse, also doch keineswegs so stichhaltige Kennzeichen der Glaubwürdigkeit an sich trage wie das Wissen um die sinnenfälligen, handgreiflichen Außendinge, so ist einmal nach dem Obigen auf die Subjektivität auch dieses Wissens zu verweisen, andererseits aber darauf, daß wir bei jenem Vorgang durchaus nicht der nöthigen Objektivität ermangeln. Denn Christus ist eine geschichtliche Größe, dessen Lebensbild im Evangelium in deutlichen Zügen uns entgegentritt. Seine Jünger wandelten, aßen und tranken mit ihm, und wurden von der Wahrheit seiner Mission so durchdrungen und von der göttlichen Herrlichkeit seiner Person so überwältigt, daß das von ihnen gezeichnete Bild seines Lebens, Leidens und Wirkens als der getreue Abdruck thatsächlicher Wirklichkeit zu gelten hat. Objektive göttliche Lebensrealitäten, vor allem Christi selbst, liegen uns also heute noch in der heiligen Schrift vor, und die Kirche mit ihren Sacramenten, in der wir zum Glauben an ihn gekommen sind, ist seine Stiftung. Es ist also ein fester objektiver Grund, auf welchen wir für unser erlöstes Bewußtsein zurückgreifen dürfen. Aber zu unserm Heil gereichen kann dies Objektive erst dadurch, daß es uns innerlich wird. Sich auf Wort Gottes und Kirche verlassen, ohne in lebendige Berührung mit dem durch beide Dargebotenen zu kommen, wäre gerade wie Wissen um Außenwelt behaupten, einmal weil sie da ist, und dann weil man Sinne hat zu ihrer Wahrnehmung, sich aber des Gebrauchs jener zu diesem Zweck völlig enthielte. Wie hier so muß es dort zur Thatsache des Bewußtseins kommen. Freilich, wenn die christliche Erfahrung zum Erweis ihrer Wahrheit nur auf das Zeugniß des eigenen Geistes verweisen könnte, dann hätte der Einwurf möglicher Täuschung Gewicht; allein es ist ja schon im Begriff der Erfahrung

mehr als dies eingeschlossen. Wie sollte es zur vollen Lebenseinheit mit Christo durch den heiligen Geist im Herzen kommen können, und doch bloß der eigne Geist von dieser Thatsache Zeugniß ablegen, der göttliche Faktor hingegen sich völlig passiv verhalten? Da käme ja dem göttlichen Faktor weniger Realität zu als dem menschlichen, abgesehen davon, daß es die Eigenart des göttlichen ist, ganz Activität zu sein. Gottes Geist ist ja das Thätige, Lebenszeugende, und ohne ihn kann überhaupt von einem Zeugniß des eignen Geistes bezüglich neugezeugten Lebens nicht die Rede sein. Ganz der Einigung eines Objektiven und Subjektiven entsprechend, deren beider Natur lebendige Thätigkeit ist, findet sich in der christlichen Gewißheit beides vereinigt, das Zeugniß des eigenen Geistes und das Zeugniß des Geistes Gottes — *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν*, Röm. 8, 16. Im lebendigen Glauben wird man des Zeugnisses Gottes selbst von seinem Sohne inne, weil man in diesem Glauben eben den Sohn hat, den der Vater bezeugt, und weil man in ihm das (ewige) Leben hat, das im eignen Geiste nothwendigerweise Lebenswirkungen veranlaßt, 1 Joh. 5, 10—12. Die christliche Gewißheit ruht also auf unerschütterlichem Grunde, ist die in Eins verschmolzene Verklärung des Göttlichen und Menschlichen, und trägt den Stempel einer für den Gläubigen festverbürgten Thatsache in der Form des Bewußtseins.

§ 5. Verhältniß von Glauben und Wissen. Sofern die Gewißheit des Glaubens wie die des Wissens sich in der Form des Bewußtseins vollzieht, hat dieses jenem nichts voraus; indem jedoch das Wissen nur die Erkenntnißseite des Geistes in Anspruch nimmt, während der Glaube als Sache persönlicher Ueberzeugung auf dem Grunde freier Anerkennung sich darstellt, so ergiebt sich, daß dieser gewissermaßen in das Belieben des Einzelnen gestellt ist, jenes hingegen davon unabhängig ist und daher allgemeine Geltung sich erstreiten kann. Jedoch als Erfahrniß der höchsten Lebensrealitäten im Tiefgrunde der Persönlichkeit hat der Glaube selbst den Trieb zu einem sogar wissenschaftlich gestalteten Wissen in sich.

1. Glauben und Wissen auf gleicher Stufe. Es gehört bei manchen sogenannten Gebildeten zum guten Ton, über die Thorheit des Glaubens die Nase zu rümpfen und sich mit ihrer Wissenschaftlichkeit zu brüsten, die auf dem festen Boden sinnlicher Erfahrung fuße, wisse was sie

sei und wolle und nicht mit den Hirngespinnsten einer albernen Phantasie für lieb nehmen brauche. Diese Leutchen vergessen ganz, wie oben gezeigt, daß die gesammte Außenwelt ein versiegeltes Geheimniß ist und sich nur insoweit erschließt, als sie Bestandtheil des eigenen Geistes wird. Die Innerlichkeit ist also hier wie dort die gleiche, und wenn man in einem Fall von Phantasiebildungen reden will, wer bürgt dafür, daß im andern die Aussagen des Bewußtseins nicht eben denselben Stempel der Unzuverlässigkeit an sich tragen? Vielleicht ist die Welt ganz anders als sie uns vorkommt. Wenn wir nach Kant nur wie sie erscheint wahrzunehmen vermögen, nie und nimmer aber wie sie ist, wenn wir absolut bloß die Erscheinung der Dinge gewahren, zu ihrem Wesen hingegen, zu dem Ansich derselben durchaus nicht gelangen, wer bürgt uns dann dafür, daß die Erscheinung dem Ansich überhaupt irgendwie entspricht, ja, daß diese phänomenale Welt nicht bloßer Schein, also Trugbild ist? Entgegnet man mit dem Hinweis auf das Gesetz der Ursächlichkeit oder des zureichenden Grundes, das uns nöthige für jede Wirkung eine Ursache zu postuliren, und zufolge welchem also die Erscheinung nicht Erscheinung von Nichts, sondern von Etwas sein müsse, das sie verursacht: so ist zu erwägen, daß was der Christ als Wirkung einer übersinnlichen Welt inne wird, auch nicht die Wirkung von Nichts, sondern von Etwas sein muß, also infolge eben desselben Denkgesetzes die Realität der übersinnlichen eben so fest steht, wie die der sinnlichen Welt. Das Wissen hat hier nichts voraus, denn es muß gleichfalls mit einem subjektiven Denkgesetz operiren, auf Grund von welchem es der Erscheinungswelt, wie sie sich im Geistesinnern darstellt, reale Objektivität vindiciren will; entweder demnach ist dem Glauben dieselbe erfolgreiche Berechtigung zuzuerkennen, oder es dreht sich im Cirkel herum: die (innere) Erscheinungswelt hat objektive Wirklichkeit auf Grund des Causalitätsgesetzes; aber dieses als Denkgesetz ist selbst nur ein subjektives, folglich — so schließen wir — ist auch die Erscheinungswelt nur eine subjektive.

Will aber das Wissen sich auf die Zuverlässigkeit der sinnlichen Erfahrung stützen, da man sich doch betreffs dessen, was man mit Augen sehe, mit Ohren höre, mit den Händen betaste (vgl. denselben Stützpunkt für den Glauben 1 Joh. 1, 1 f.) sich nicht täuschen könne, so ist zu erwidern, daß die höchsten Wahrheiten des Wissens außerhalb des Bereichs solcher Erfahrung liegen und bezüglich dieser daher das Wort des Herrn an Thomas gilt: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ Es gibt

in den Naturwissenschaften eine Menge solcher „Wahrheiten," die einfach behufs Erklärung von Dingen und Vorgängen erschlossen werden, folglich als wahr gelten und (in diesem Sinne) geglaubt werden müssen. „Dieses Ergänzungswissen (so nennt es Ulrici in seinem „Glauben und Wissen" S. 274) ist nun aber überall, auch wo es in der Bildung seines Inhalts ganz von der Objektivität des gegebenen sich leiten läßt, immer nur ein Glauben. Denn wo die Ursache nicht unmittelbar der Anschauung vorliegt, sondern nur aus der Wirkung erschlossen und somit die Vorstellung von ihr nur nach Anleitung der gegebenen Wirkung vom Geiste producirt werden kann, da wird der Inhalt dieser Vorstellung nie jenen höchsten Grad der Gewißheit und Evidenz haben können, der die Denkbarkeit des Andersseins ausschließt. Es ist daher nicht zu verwundern, daß in allen Wissenschaften, die exaktesten nicht ausgenommen, das eigentliche Wissen durchsetzt und verschmolzen erscheint mit einem Glauben, welcher oft in nur geringem Grade auf Gewißheit und Evidenz und damit auf Wissenschaftlichkeit im engern Sinne Anspruch hat. Nur das wird manchem wissensstolzen Naturforscher und Philosophen überraschend sein, zu finden, wie außerordentlich klein der Umfang und wie unbedeutend der Inhalt des eigentlichen Wissens ist im Vergleich mit dem, was in Wahrheit dem Gebiete des Glaubens angehört." Und nun ließe sich eine ganze Anzahl solcher „Wahrheiten" namhaft machen, mit welchen die Wissenschaft experimentirt und baut und als Erklärungsgründe des Seienden verwerthet, wiewohl sie durchaus übersinnlicher Natur sind. Da ist z. B. die Anziehungskraft, mit welcher die Astronomie die Bewegung der Himmelskörper ꝛc. deutlich zu machen sucht, welcher jedoch zu diesem Ende eine Abstoßungskraft zur Seite gehen muß, die jene bändigt, da sonst alle Weltkörper zusammenstürzen, die Planeten unaufhaltsam in die Sonne hineindonnern würden; aus der Vereinigung beider Kräfte aber geht die Kreisbewegung hervor. Aber ein Dutzend Fragen des Woher und Wie ließen sich hier machen, auf welche man die Antwort schuldig bleiben muß. Das Gesetz der Gravitation ist nur eine künstliche Erschließung auf Grund von Wirkungen, die man beobachtet hat, die Ursache, das Gesetz selbst entzieht sich dem Bereich der Beobachtung vollständig. Ebenso verhält es sich mit der Annahme der Atome, durch welche man die Zusammensetzung aller materieller Existenzen erklären will. Unsichtbare, durch keine sinnliche Erfahrung wahrnehmbare Stofftheilchen oder Kraftcentren, sollen sie gleichwohl den Erklärungsgrund aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge bilden. Man sieht, die Naturwissenschaften haben in der That keine gegründete

Ursache sich die exakten zu nennen, wenn damit gemeint sein soll, daß sie keiner Glaubensannahmen bedürfen und bei ihnen Alles auf dem festen Boden sinnlicher Evidenz ruhe.

2. Glauben und Wissen haben verschiedene Gewißheit, weil auf verschiedenem phychologischem Grunde ruhend. Das Wissen ist Produkt der Erkenntnißseite des Geistes. Wiewohl allerdings die Hindirigirung der Aufmerksamkeit auf bestimmte Wissensobjekte die energische Thätigkeit des Willens involvirt und dieser daher ein nicht unwichtiger Faktor in der wissenschaftlichen Produktivität bildet, hängt es ja öfter hauptsächlich von des Naturforschers zähem Einhalten seiner Forschungsziele ab, ob seine Bemühungen mit Erfolg gekrönt sein werden oder nicht; so wird doch weder diese Thätigkeit, noch das Resultat derselben nothwendigerweise irgendwie von der sittlichen Beschaffenheit des Willens beeinflußt. Ein Chemiker kann die Elemente und ihre Mischungsverhältnisse studiren und darüber seine Experimente anstellen, ob er sich zu sittlich guten oder bösen Grundsätzen bekennt. Gleichfalls hat der Astronom nur die erforderlichen mathematischen Kenntnisse, sowie eine gute Beobachtungsgabe und treffliche Fernröhre nöthig, um mit Wage und Meßschnur an den Planeten und Sonnen sich zu versuchen; seine sittliche Willensrichtung spielt dabei keine Rolle. Er findet daher auch keine Veranlassung in seinen Forschungen sich von sittlichen oder religiösen Motiven bestimmen zu lassen; erst um des Glaubens selbst willen oder im Gegensatz zu ihm könnte dies der Fall werden, nicht aber auf dem eignen ihm zugemessenen Gebiet. Sofern nebst der Bereicherung der Wissenschaft überhaupt Interessen obwalten, können sie nur der Ausfindigmachung thatsächlicher Wahrheit dienen wollen; denn einmal wäre es große Thorheit als augenscheinlich-gewisses Ergebniß der Forschung hinstellen zu wollen, dessen Irrthümlichkeit Andere mit Leichtigkeit erweisen könnten, sodann aber würden sich geflissentlich falsche Aufstellungen im Gebiete der Sinnenwelt an denen selbst rächen, welche sie machten. Jeder hat ein Interesse daran, die materiellen Dinge zu nehmen wie sie sind, da sie unser eigenes materielles Dasein, unser leibliches Wohlleben so nahe berühren. Sofern aber die Wissenschaft sich mit Fragen befaßt, welche mit diesem in keiner Beziehung stehen, kann wiederum kein nebensächliches Interesse sie beeinflussen. Warum sollte z. B. einer lieber behaupten wollen, daß die Erde sich um die Sonne dreht, als umgekehrt? Die Sonne würde in einem Falle ihre Strahlen ebensowohl herniedersenden wie im andern.

Schon aus diesem Grunde also werden die Aussagen des Wissens allgemeinere Anerkennung finden, als die des Glaubens.

Aber das den Namen verdienende Wissen kommt auch ausnahmslos durch Befolgung der Denkgesetze zu Stande, der Gesetze der Identität und des Widerspruchs nämlich, und des zureichenden Grundes. Diese Gesetze haben absolute allgemeine Geltung soweit die Menschheit reicht. Wir können nicht anders denken als diese Gesetze vorschreiben. Damit ist freilich ihre unrichtige Anwendung nicht ausgeschlossen; das menschliche Denken bleibt nicht nur ein unvollkommenes, es ist auch mannigfacher Täuschung unterworfen. Allein da sich alles Denken in denselben Formen bewegen muß, so ist es auch natürlich, daß die Produkte desselben allgemeine Anerkennung finden, sogar in Bezug auf solche Dinge, die direkter sinnlicher Wahrnehmung nicht unterliegen, wie die Bewegung der Erde um die Sonne.

Ganz anders verhält es sich mit dem Glauben. Er reicht zwar auch in die Erkenntnißseite des Geistes hinab und kann als Ueberzeugung von übersinnlichen Wahrheiten des Gesetzes des zureichenden Grundes nicht entrathen, zufolge welchem er diese auf objektive Ursächlichkeit zurückführt. Noch auch sagt er mit Tertullian: credo, quid absurdum est, ich glaube, weil es widersinnig ist; was nachweislich gegen das Gesetz der Identität verstieße, könnte er nicht für wahr halten. Aber er ist persönliche Ueberzeugung auf Grund freier Anerkennung, und ist daher in seinem innersten Kern sittlich-religiösen Wesens und hängt von der sittlich-religiösen Wesensbeschaffenheit des Einzelnen ab. Auch die Jerusalemiter hätten, sowohl wie die Jünger, an Christum glauben können, aber sie wollten nicht; es fehlte ihnen die empfängliche Natur für die reine göttliche Hoheit seines Wesens und seiner Lehre, wiewohl sie Grund genug zum Glauben gehabt hätten. Joh. 10, 25—27. Keineswegs braucht in's Blaue hinein geglaubt zu werden; die Beweisgründe des zu Glaubenden sind von der triftigsten Art und lassen z. B. hinsichtlich der Facticität der Auferstehung Jesu nichts zu wünschen übrig. Dazu drängt sich die geistige Macht der Religion an jeden heran in der allgemeinen Religiosität oder der religiösen Anlage, kraft deren sich keiner der Bezeugung des Göttlichen in ihm ganz erwehren kann. Wie oft wird es empfunden, daß es in den höchsten Wesensinteressen liege, sich für Gott zu entscheiden! Aber da tritt nun die Macht der Willensbeschaffenheit zu Tage. Der Sünde, dem Bösen, dem Weltleben hingegeben, liegen scheinbar (wenigstens) die bestimmungsschwersten Interessen in dieser der Religion entgegengesetzten Richtung und verursachen demge-

mäßes Verhalten. „Es geht gegen meine Ueberzeugung" heißt hier deßhalb gewöhnlich so viel als: es ist der eingehaltenen Lebensrichtung zuwider, an der ich Gefallen finde. Die Religion wendet sich ja ans innere Heiligthum des Menschen; sie will Mittelpunkt seiner Interessen sein, höchste Angelegenheit seines Erkennens, leitende und gestaltende Bestimmungsmacht des ganzen Lebens. Da muß also der Wille capituliren, und das hält in der jetzigen sündigen Weltbeschaffenheit nicht leicht. Mit tausend Fesseln hängt der Mensch an dem Liebgewonnenen; sich davon trennen, hieße sein liebstes Auge ausreißen, seine unentbehrlichste Hand abhauen. Sehr Viele sind dazu nicht zu vermögen. Wenn sie auch dem Glauben in objektiver Gestalt nicht alle Wahrheit abstreiten, zur subjektiven Bestimmungsmacht ihres Lebens erheben sie ihn nicht; hier ist ihre Gleichgültigkeit unüberwindlich und daher der Herrschaft des Glaubens eine Grenze gesteckt.

Gibt sich hingegen der Mensch den Einwirkungen des Göttlichen hin, und nimmt er es freiwillig in sich auf als Prinzip seines Wesens; findet er das gottmenschliche Erlöserwirken Christi seinen tiefgefühlten Bedürfnissen angemessen, und zieht er in zugreifendem Vertrauen dasselbe in sich hinein: so entsteht und flammt auf in ihm eine Glaubensgewißheit, die alle Welt ihm nicht streitig machen könnte. Die lebendige, aus der Erfahrung geborene Ueberzeugung ist mit zum constitutiven Faktor seiner Persönlichkeit geworden und mit seinem eigenen Selbst so verwachsen, daß er diesem, d. h. sich selber, untreu werden müßte, wollte er jene wieder verleugnen. Daher die Festigkeit der Glaubensüberzeugung. Wissenschaftliche Anschauungen ist man bei besserer Einsicht gerne bereit zu berichtigen oder auch, wenn nöthig, als antiquirt ganz bei Seite zu legen; nicht so die auf Erfahrung beruhende persönliche Ueberzeugung des Glaubens. Für diese steht man ein mit seiner ganzen Persönlichkeit und ist unter Umständen bereit, Leib und Leben dafür zu opfern. So erklärt sich die Todesfreudigkeit der christlichen Märtyrer, welche selbst die Flammen des Scheiterhaufens nicht zu ersticken vermochten.

3. Der Glaube als Triebkraft eines auszugestaltenden Wissens. Was mit solcher Vollkraft im Mittelpunkt des Personenlebens sich geltend macht, das kann natürlicherweise nicht anders, als auch der Denkthätigkeit sich mittheilen und diese beeinflussen. Wie wäre es psychologisch möglich, sich des Willens zu bemächtigen, und zu übereinstimmenden Entschlüssen und Handlungen zu vermögen, sowie das Gefühl durch die Harmonie mit Gott zu beseligen, das Erkenntnißvermögen aber ganz unberührt, das alte sein zu lassen? Das Wissen braucht nicht noth-

wendigerweise eine bestimmende Macht über die andern Geistesvermögen auszuüben, der Wille kann sich sogar jeden Einflusses von dorther erwehren, sich demselben gegenüber verschließen; aber eben dies zeigt, wie die unter Erwägung stehende Gotte verähnlichende Richtung des Willens ihre Wirkung durch die ganze Persönlichkeit verbreiten und im Erkennen als befruchtende Kraft sich erweisen muß. Wenn häufig im gewöhnlichen Leben inhaltsschwere Ereignisse Anlaß zu fruchtbarer geistigen Entwickelung einer Person werden können, die bis dahin allen sonstigen Einflüssen wenig zugänglich zu sein schien und zu nur mittelmäßigen Hoffnungen berechtigen wollte; welch' einen Wendepunkt vielverheißender Entfaltung sonderlich des Erkenntnißlebens muß in der Vermählung der Seele mit Christo gegeben sein, sintemal diese einmal geschehene Thatsache eine fortgehende und ständig zunehmende Bereicherung der Persönlichkeit durch Hereinströmen göttlicher Lebenskräfte im Gefolge hat!

Durch den Glauben wohnt ja Christus im heiligen Geiste in unsern Herzen; denn dieser, der das „Abba Vater" in uns schreiet, verklärt ihn in den Herzen der Gläubigen. Wer nämlich seine Gebote hält und also ihn liebt, der darf der Liebe Christi versichert sein und seiner an Intensität ständig zunehmenden Einwohnung, sowie der des Vaters, Joh. 14, 17; 21—23. So hält aber das Licht der Welt selbst seinen Einzug, wodurch natürlich eine Erleuchtung stattfindet, die vom Herzensmittelpunkt aus ihre Strahlen in alle Richtungen hinaus entsendet, so daß die Gläubigen nicht länger in Finsterniß umhertappen, vielmehr wissen wie und wo sie zu wandeln haben als Kinder des Tages, Joh. 8, 12; 2 Kor. 4, 6; 1 Tes. 5, 5. Damit ist ihnen aber zugleich das Princip der Wahrheit selbst innerlich geworden und entfaltet seine Kraft, hat es doch in lebenzeugender und ausgestaltender Mächtigkeit sich eingesenkt und muß es ja demgemäß sich thätig erweisen und offenbaren, Joh. 14, 6; 1 Joh. 5, 6. So entsteht zunächst ein unmittelbares Wissen von Gott, in welchem die Unterscheidung von Wahrheit und Irrthum ursprünglich enthalten ist, zugleich aber auch eine umfangreiche Kenntniß des göttlichen Willens und der Gestaltung des Christlichen, der auch die Zeichen der Zeit in der Gegenüberstellung des Christlichen und Antichristlichen nicht verborgen sind, 1 Joh. 4, 6; 2, 18—21.

Vor Allem freilich involvirt dies eine veränderte Selbsterkenntniß. Ein Anderer geworden, weiß man beides von der geschehenen Veränderung und der dadurch anders gewordenen Zuständlichkeit, kurz, weiß man sich auch als solch Anderer. „Wir sind aus dem Tod ins Leben hindurchgedrungen,

denn wir lieben die Brüder." Es ist das Bewußtsein um die Gotteskindschaft, also ein neues Selbstbewußtsein. Dieses ist zu einem neuen geworden durch die Einsenkung des göttlichen Lebensgeistes, der demnach als mitconstituirender Faktor in demselben figurirt; folglich ist im neuen Selbstbewußtsein auch ein neues Gottesbewußtsein mitgesetzt. Nicht der vorhin im Gewissen sich kundgegebene Gott des Gesetzes und richterlicher Strafgerechtigkeit ist es, dessen Einwohnung man sich erfreut, sondern der Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi, also der Gott der Liebe, der freilich dadurch, daß man ihn als diesen inne wird, nicht aufhört, jener zu sein. Nicht sowohl in Gott ist eine Veränderung vor sich gegangen, als vielmehr im Menschen, der eben durch den Glauben den Gott der Gerechtigkeit als den Gott der Liebe kennen gelernt und in sich aufgenommen hat. Wie sollte aber Selbst- und Gottesbewußtsein ein neues geworden sein können, ohne auch das Weltbewußtsein umzugestalten? Die gewöhnliche Willensrichtung, eine heitere oder trübe Gemüthsstimmung hat auf unsere Lebensanschauungen den merklichsten Einfluß; Christus, der göttliche Faktor des neuen Selbstbewußtseins, die Hoffnung der Herrlichkeit in uns, setzt uns mit uns selbst und mit Gott in's Gleichgewicht, in beseligende Harmonie, was uns erst den zu erstrebenden Einklang erfaßbar, die Dissonanzen des Weltlebens vernehmbar macht. Allerdings beziehen sich die Schätze der Weisheit und der Erkenntniß im Geheimnisse Gottes in Christo zunächst auf das christliche Heilswissen der Gläubigen, Kol. 2, 2. 3; 1, 27, 28; aber Christus ist ja doch auch nicht nur das Centrum der Weltzeiten, weil Mittelpunkt des Heils, nicht nur das Haupt der Gemeine als seines Leibes, sondern das Haupt aller geschaffenen Dinge im Universum, dem Gott alles untergethan hat, in dem die Schöpfung ihre Vollendung feiert als Einheitsband alles Geschaffenen, Gal. 4, 4; Eph. 1, 21 ff; Col. 1, 17 ff. Wie könnte da nun länger die Welt als selbständige, sich selber genügende, oder auch nur als die nichtige, vergängliche, und nicht zugleich als die große, herrliche, zur durchsichtigen Offenbarung göttlicher Gedanken geschaffenen, zum Schauplatz göttlichen Heilswirkens und zur Darstellung göttlicher Verklärungsherrlichkeit bestimmte Welt angesehen werden? Also auch das Weltbewußtsein hat eine Umwandelung erfahren; an Stelle der alten Weltanschauung ist eine neue getreten.

Das Vorstehende hat allgemeine Geltung, kann von den Gläubigen als solchen ausgesagt werden und hat noch nicht in das Gebiet der Wissenschaft hinübergegriffen. Doch ist die Anregung hierzu bereits gegeben. Es

kann zwar nicht erwartet werden, daß das angedeutete neue Selbst-, Gottes- und Weltwissen aus seiner Unmittelbarkeit in ein gleich allgemein wissenschaftliches übergehe. Die große Mehrzahl der Gläubigen, wie der Menschen überhaupt, sind mit unentwickeltem, unmittelbaren Wissen zufrieden und fühlen nicht das Bedürfniß, durch selbstständiges Denken eine Vermittelung desselben mit objektiver Wirklichkeit anzustreben, wiewohl sie solche von Andern vollzogene Vermittelung denkend zu verfolgen und als wahr zu erkennen fähig sein mögen. Der Gabenreichthum des einen Geistes theilt sich verschieden mit, je der natürlichen Anlage und der göttlichen Bestimmung entsprechend, so daß gleichfalls die Gabe wissenschaftlicher Erkenntniß und Gestaltung als eine besondere nur Wenigen verliehene anzusehen sein wird, 1 Kor. 12, 4. 7. 8. Diese Gabe ist eine für das Gedeihen der Kirche ersprießliche und nothwendige. Obwohl allerdings der einzelne Christ in der eignen persönlichen Erfahrung den für ihn stärksten und unumstößlichsten Beweis der Wahrheit für seinen Glauben besitzt, dessen er selbst bei gereifter wissenschaftlicher Ausbildung nicht entbehren kann und aus welchem auch die Wissenschaft stets neue Nahrung zu schöpfen hat, um sich frisch und fruchtbar zu erhalten; so kann doch die Kirche nur wünschen und erheischt es ihre Stellung in der Welt, daß dem neuen Bewußtsein der Gläubigen eine seinem Wesen gemäße allgemein erkennbare wissenschaftliche Form gegeben werde, in welchem er nicht bloß zu eigener Gegenständlichkeit gelange, sondern gleichfalls in das Denken der Welt überhaupt eingreife, auf es einzuwirken und für sich zu gewinnen suche. Solche wissenschaftliche Arbeit dient zugleich selbstverständlicherweise zur Bestätigung, Bereicherung und Kräftigung des Glaubens eines jeden Christen, der es mit seinem eigenen Heile Ernst nimmt und dem das Heil noch Ungeretteter am Herzen liegt.

Die Berechtigung zu wissenschaftlicher Ausgestaltung der christlichen Glaubensgewißheit liegt jedoch schon ohne Weiteres in der dazu erforderlichen Begabung enthalten, welche in sich den Trieb, die Nöthigung verspürt, den Inhalt jener denkend zu durchdringen und in eigenartiger Produktivität ans Licht zu stellen. Daß es an solchergestalt Begabten nicht fehle, dafür hat der Herr der Kirche gesorgt. Zu besagter Arbeit sind sie jedoch nur in sofern berufen, als sie die wissenschaftlich auszugestaltende christliche Glaubensgewißheit wesenhaft in sich tragen. Zweifelsüchtige oder Ungläubige mögen eine wissenschaftliche Darstellung ihrer Zweifelsucht oder ihres Unglaubens geben können, aber nicht einer christlichen Gewißheit, welcher gegenüber sie ihr Herz verschlossen haben und dessen eigenthümlichstes Wesen

sie eben deßhalb selbst mit dem schärfsten Verstande nicht zu verstehen im Stande sind. Die christliche Gewißheit ist vor Allem Erfahrungsbewußtsein, und wie kann man den Gehalt dieses herausstellen, wenn man kein Organ dafür hat, in der einzigen Weise, in der ein wesensgemäßes Wissen möglich ist, nämlich erfahrungsmäßig nichts von demselben weiß! Ebensowohl möchte ein Blinder von der Farbenpracht frühlingsherrlicher Natur faseln. Ist aber beides, die Erfahrung und die Begabung, vorhanden, so wird die innewohnende christliche Gewißheit von selbst zu solcher Ausgestaltung anspornen, gleicherweise, wie sie zu Werken der Liebe und Barmherzigkeit, zu ihr gemäßem Handel und Wandel antreibt und kräftigt.

§ 6. Gang der Darstellung und Gliederung des Systems. Da der Ausgangspunkt in der christlichen Glaubensgewißheit gegeben ist, diese aber Christus als Erlöser zum Mittelpunkt hat, so ist beides, die Lehre von Gott, gegen den gesündigt worden, und die Lehre von der Sünde, von welcher die Erlösung zu geschehen hat, zur Darstellung zu bringen, ehe zur Lehre vom Erlöser selbst geschritten werden kann. Wie jedoch der auf diesen Höhepunkt zu richtende Blick von Anfang an die Lehrgestaltung zu beeinflussen nicht wird umhin können, so wird gleichfalls von da herab die nachfolgende Entwickelung ihre Impulse zu empfangen haben.

1. Wie von der Glaubensgewißheit auszugehen. Ende des letzten Paragraphs ist eigentlich schon die Antwort hierauf gegeben. Der Glaube hat allerdings einen bestimmten Inhalt, dessen Gültigkeit jedoch an der objektiven Wahrheit, für deren Abdruck gleichsam er gelten soll, erkannt werden muß. Am kirchlichen Gemeinglauben findet er seine Bestätigung, wie in der heiligen Schrift seine Begründung. Eine wissenschaftliche Produktion eines individuellen Glaubensinhalts, abgetrennt von objektiver Bestätigung und Begründung, dürfte wohl dem Glaubensbewußtsein des betreffenden Individuums Genüge thun, könnte aber so sonderartig beschaffen sein, daß nur wenig Andere das ihre in derselben wiederfinden würden. In solchem Falle würde es der Glaubenslehre an kirchlichem Charakter fehlen. Wollte man jedoch einfach den kirchlichen Gemeinglauben, wie er sich in Bekenntnißschriften und allgemein anerkannten Lehrbildungen ausgeprägt hat, dogmatisch reproduziren, so würde man sich freilich die Arbeit ungemein erleichtern, aber einzusehen wäre gar nicht, warum gerade

nur ein Gläubiger dieselbe sollte vornehmen können. Das Darzustellende hätte nicht nöthig, mit innerem Erlebniß in näherem Zusammenhang zu stehen; ein für allemal feststehende Lehrgestaltungen zu sammeln, aneinander zu reihen, systematisch zu ordnen und etwa nur in eine den Zeiterfordernissen Rechnung tragende Sprachform zu fassen, dazu genügte eine entsprechende wissenschaftliche Bildung und wäre eigne Glaubenserfahrung nicht nöthig. Aber das würde zugleich auf ein Armuthszeugniß hinsichtlich des Glaubenslebens der Kirche hinauslaufen. Das Bekenntniß wäre eine zu äußerlich aufgefaßte Sache. Vielmehr muß, wie die zündende evangelische Predigt, so auch die fruchtbare Dogmatik, von einem lebendigen Glauben getragen sein. Nur ein solcher kann das wahrhaft Christliche herausfinden und das Bleibende und Ewige von dem Zeitlichen und Vergänglichen sondern, wie den göttlichen Geistesgehalt der heiligen Schrift erspähen und jenes an dieser messen (s. § 1, 1 u. 2).

Der Glaube ist also Organ der christlichen Wahrheit, das sonnenhafte Auge, das der Sonne Licht aufnimmt, wie das leibliche. Aber es spiegelt sich in ihm doch auch die Welt göttlicher Wahrheit wider, ja diese hat ihn inhaltsmäßig erfüllt. Es ist daher nicht zu wissenschaftlichem Wissen von dieser zu gelangen mittelst logischen Rückschlusses von der Wirkung auf die Ursache, wie wir die Sinneseindrücke auf die Außendinge zurückführen, von denen sie ausgehen. Denn diese können nicht wesenhaft in das betrachtende Subjekt eingehen, im Glauben hingegen sind die bewirkenden Realitäten, die göttliche Ursächlichkeit unmittelbar selbst thätig und wird als solche gewußt. Man wird in ihm Gottes inne als des Gründers und Trägers des eignen Lebensbestandes, dessen Gesetz man übertreten und dessen Liebe in Christo auch die Sünde getilgt hat. Da ist jeder Rückschluß überflüssig; es handelt sich einfach um Klarstellung des Erfahrungsinhalts, und um dessen Erläuterung und Bekräftigung an den objektiv gegebenen Normen, mit denen er ja in lebendigem Zusammenhang steht.

2. Der Schwerpunkt des christlichen Bewußtseins ist Erlöstsein. Durch Christum von der Schuld der Sünde frei, weiß man sich mit Gott geeinigt. Christus, der Erlöser, ist es, der ihm seine bestimmte Gestalt und Färbung verleiht. Dieser ist demselben unmittelbar gewiß, so daß es des Nachweises, durch eine vorauszugehende Apologetik, von der Nothwendigkeit Jesu Christi als des Gottmenschen nicht bedarf, selbst nicht in der Form einer fundamentalen Theologie. Es mag freilich

der Gang der Entwickelung sich großentheils zu einem solchen Nachweis gestalten, aber dann liegt dies in der Natur der Sache selbst begründet, ohne daß eine Nöthigung dazu zur Sicherstellung des christlichen Glaubens vorhanden wäre. Die eigentliche Apologetik hat ihre Entstehung andern Motiven zu danken (s. § 1, 3). Die Glaubenslehre ist eine und ungetheilte. Die Lehre von Gott, der Schöpfung 2c., ist ihr ebenso speziell zugehörig, wie die Lhre von der Sünde, vom Heil und der Heilsaneignung 2c. Der schaffende Gott hat das Hereinbrechen der nicht gewollten, aber doch im freien geschöpflichen Willen als möglich gesetzten Sünde vorausgesehen und dagegen seine Anordnungen getroffen von Ur her, so daß die Schöpfung in geschlossenem Zusammenhang steht mit der Erlösung, wenn auch nicht in nothwendigem, beide gleichsam in und für einander. Der Schöpfergott ist auch der Gott des Heils, der seinen Sohn sendet, die Erlösung stiftet und die Welt in die Harmonie mit sich selbst zurückführt. So muß allerdings die dogmatische Entwickelung mit der Gotteslehre beginnen, unerachtet auch auf sie vom christologischen Princip aus aufhellendes Licht fällt; denn Gott ist der Grund alles Seins, die Urcausalität auch unseres Erlöstseins. Nachdem wir ihn als solchen kennen gelernt haben, als das Ursein, aus welchem alles andere Sein herstammt, haben wir die Ableitung dieses andern Seins aus ihm, oder besser die Setzung desselben als seine That, die Welt des Geschöpflichen selbst und insbesondere den Menschen, als deren Endziel und Krone, unserer denkenden Betrachtung zu unterziehen. Sodann hat sich der Blick auf die Verkehrung und die Verkehrtheit des gewordenen Seins durch die Sünde zu richten, worauf die Anordnungen in Augenschein zu nehmen sind, welche Gott von Ur her zur Beseitigung solcher Verkehrung getroffen hat. Auf die Lehre von der Sünde folgt naturgemäß die Lehre vom Heil, welche mit der Person des Heilsmittler anhebts, sein Heilswerk und die Heilsaneignung darstellt und mit der Heilsvollendung (Eschatologie) schließt. Wir können also der Dreitheilung des dogmatischen Lehrstoffs nicht zustimmen, wornach die Lehren von Gott, der Welt und Sünde in die Oekonomie des Vaters, die Lehren vom Erlöser und der Erlösung oder Versöhnung in die Oekonomie des Sohnes, und alles Uebrige in die Oekonomie des heiligen Geistes fällt. Die Lehre von Gott ist nicht blos Lehre vom Vater, sondern von Sohn und Geist nicht minder, die Welt ist das Werk des Dreieinigen, die Sünde ist Sünde gegen ihn, und das Heil kommt durch Betheiligung aller Drei zu Stande. Die oben angedeutete sachliche Eintheilung ist daher vorzuziehen, wobei die Lehre vom Heil

allerdings weitaus den größten Raum einnehmen wird, weil sie das umfang- und inhaltreichste Gebiet beschreibt, indem Alles in sie hineinfällt, was sonst den beiden Oekonomien des Sohnes und Geistes zugetheilt wird. Sie wird in verschiedene Abtheilungen zerfallen, die jedoch alle innerlich sich verbunden zeigen werden, woraus eben die Berechtigung der Eintheilung ersichtlich ist.

Der Glaubenslehre erster Theil.

Die Lehre von Gott.

Erster Abschnitt.

Das Sein und Wesen Gottes.

§ 7. Gottes Dasein. Wie in der heiligen Schrift überall das Sein Gottes als selbstverständliche Voraussetzung erscheint, indem er in den Erweisungen seiner Macht und Weisheit sich ja als wirkende Ursache zu erkennen gibt, so ist Gott auch dem christlichen Glauben die allergewisseste Realität, ohne die er selbst gar nicht sein könnte; die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes sind demnach in der Dogmatik nur insofern zu berücksichtigen, als sie in innerem Zusammenhang mit der Gewißheit des Glaubens stehen.

1. Selbstevidente Voraussetzung der heiligen Schrift. Ihr erster Satz schlägt in dieser Beziehung den Ton an für alles Folgende. Wie sollte der in der Schöpfung und in der Geschichte sich Selbstoffenbarende die Bibel wollen Beweise geben lassen, daß er existirt? Derartige Versuche würden sie mit Sicherheit als Reflexionsarbeit eines menschlichen Machwerkes stempeln. Nicht deßhalb nur war es für die, an welche sie zunächst sich richtete, nicht nöthig, weil sie als mit der besondern göttlichen Offenbarungsthätigkeit bereits einigermaßen Vertraute vorausgesetzt wurden, sondern weil die göttliche Lebensenergie in allen Menschen sich bezeugt und bezeugen muß kraft ihrer geschöpflichen Abhängigkeit. Ohne diese Urthatsache menschlichen Gottesbewußtseins wären alle Versuche einer Weckung von Sündenbewußtsein und einer zu bewirkenden Rückkehr zu Gott rein umsonst, weil ohne Anknüpfungspunkt in der menschlichen Natur. Der Thor, נָבָל, kann's daher nur sein, der in träger Gleichgültigkeit, in sündlicher Stumpfsinnigkeit und Verworfenheit sich innerlich beruhigen will mit dem Ungedanken, es gäbe keinen Gott (Ps. 14, 1; 53, 2), von welchem doch,

gleichsam zum Ueberfluß, Himmel und Erde in vernehmlicher Sprache reden, Ps. 19, 1 ff. Wie kann die Bibel Beweise aufstellen wollen für die Existenz Gottes, der mit seiner lebendigen Gegenwart Alles durchdringt, der im Sturmwind und Donner redet, im Blitze seine Feuerflammen, in der Sonne sein Licht leuchten läßt, der in der Hölle sogar, wie am Meer, an der Erde Enden und im Himmel den Menschen mit gleicher Allmächtigkeit nahe ist! Ps. 139, 8 ff. Und gegen diese alttestamentliche Anschauung legt Paulus, Eph. 2, 12 keine Einsprache ein, wenn er seine Leser an eine Zeit zurückerinnert, da sie ohne Gott in der Welt gewesen seien. Denn nach dem ganzen Zusammenhang ist der Gott, ohne welchen sie gewesen waren, der Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi, von dem sie freilich als Heiden, die weitweg und fremd den Testamenten der Verheißung gegenüberstanden, nichts wissen konnten, und ohne irgend eine Rücksicht auf welchen also sie ihr heidnisches Sündenleben fortsetzten. Nicht überhaupt ohne Gott waren sie demnach, verehrten sie doch, wie alle Heiden, viele Götter, und waren auf ihre Weise äußerst gottesfürchtig; aber den einen wahren und lebendigen Gott, wiewohl sie selbst in ihrem heidnischen Götzendienst ihn unbewußterweise suchten, kannten und verehrten sie nicht, gegen welchen doch ihre Götter nur Götzen, nichtige Dinge, gleichsam Nichtse — אֱלִילִים — sind, 1 Cor. 8, 4—6; Apstg. 17, 23; 14, 15; Ps. 96, 5. Gott beweisen wollen, hieße der Bibel die Thatsache des Lebens beweisen, mit welchem wir durchdrungen sind, und in welchem wir unser Sein haben, denn in demselben schlägt gleichsam die Pulsader des göttlichen Lebens selbst; es käme ihr auf gleichen Fuß zu stehen mit der Thorheit, welche Einer mit dem Versuche, die Existenz der Sonne zu beweisen, begehen würde. Die Sonne scheint — das ist genug!

2. Gott dem christlichen Glauben gewiß. Wie ohne Christus kein christlicher Glaube möglich wäre, indem dieser vor Allem Glaube an ihn ist, in ihm aber Gott selbst sich geoffenbart hat, so ist demnach im Wissen des Erlöstseins das Bewußtsein um den erlösenden Gott nothwendig mitgesetzt. Der Glaube ist der erlösenden Ursächlichkeit Gottes selber inne, und bedarf keiner Mittelglieder zum Erweise ihrer wirkenden Kraft, denn diese ist constitutiver Faktor seines Inhalts. Sollte aber wirkende Kraft des Seins entbehren? Dieser Gedanke ist unvollziehbar, also ein Ungedanke. Die Realität Gottes ist also dem Glauben zufolge seines Wesens ursprünglich und vor aller Beweisführung gewiß. Freilich vorerst des erlösenden Gottes; allein zum Wissen des Erlöstseins kann es nur kommen, wenn der erlösende Gott sich offenbart als derselbe, gegen den gesün-

digt worden. Wäre die göttliche Selbstbezeugung hier eine unsichere oder zweideutige und wäre damit dem Zweifel die Thür offen gelassen bezüglich der Selbigkeit Gottes in beiden Fällen, so könnte der Glaube des Erlöstseins nicht froh werden, da die Ungewißheit fortbestünde, ob, was die erlösende Thätigkeit leistet, der durch die Sünde beleidigten Gerechtigkeit genügen würde. Mithin ist im Glauben die Gewißheit von der Realität Gottes überhaupt gegeben, weil in ihm die erste und zweite Schöpfung oder in andern Worten, das natürliche, allgemein menschliche Bewußtsein mit dem erlösten sich vermittelt zeigt.

3. Die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes. Die Dogmatiker sind nicht einig bezüglich der Zahl. Lange stellt ihrer acht auf, drei anthropologische, drei jenen entsprechende, aber aus der Welt deducirte, einen historischen (consensus gentium) und einen offenbarungsgeschichtlichen. Raymond, Hodge, Pope u. A. m. besprechen den ontologischen, kosmologischen, teleologischen und moralischen, während Andere, wie Kahnis, in einen kosmologischen, physikotheologischen (gleich mit teleologischen) und psychologischen eintheilen, den Sphären ihrer Ableitung entsprechend, der Welt, der Natur, dem subjektiven Geiste.

Im ontologischen Argument wird geschlossen von der Idee des absoluten Seins auf das Dasein eines absolut Seienden; in dem kosmologischen Beweis von der Welt bedingter Wirkungen auf eine sie bedingende, aber selbst unbedingte Ursache als Grund der Welt; im teleologischen von der zielstrebigen, zweckmäßig sich entwickelnden und Zwecke realisirenden Natur auf einen zielbestimmenden und zwecksetzenden allweisen Urheber derselben, oder auch „von der Vernunft in der Natur auf eine vernünftige Ursache der Welt;“ im psychologischen aber von dem endlichen Geist, der in seinem Fühlen, Denken und Wollen sich begrenzt findet und doch nach dem Ewigen als Ziel seines Suchens ausgreift, auf den unendlichen, absoluten und durch sich selbst bedingten Geist.

Bekanntlich sprach Kant diesen Argumenten sammt und sonders alle Beweiskraft rundweg ab. Den kosmologischen und teleologischen ließ er vom ontologischen abhängig sein, hieß sie nur verschiedene Gestaltungen ein und desselben Beweises, was mit seinem einseitigen Subjektivismus zusammenhängt. Ist unsere Erkenntniß nur eine phänomenologische, der es unmöglich ist, zum Ansicht der Dinge durchzudringen, dann muß uns freilich das reale Sein Gottes verschlossen bleiben. Und allerdings gelangt man auch zu diesem nicht im ontologischen Argument nach der gewöhnlichen

Fassung. Zur Idee des allervollkommensten Wesens gehört nicht das wirkliche objektive Sein dieses Wesens, weil sonst noch ein vollkommeneres gedacht werden könnte, nämlich ein in objektiver Wirklichkeit seiendes, sondern nur der Inbegriff der dieselbe constituirenden Merkmale. Ueber bedingungsweises Sein kommt man mit derselben nicht hinaus: Wenn es ein solches Wesen gibt, so muß es der Idee der Vollkommenheit entsprechen; aber daß es ein solches gibt, ist damit gar nicht erwiesen. Anders freilich gestaltet sich die Sache schon, wenn man nach dem Woher dieser Idee fragt. Diese Frage ist keineswegs erledigt mit dem Hinweis auf Gedanken oder Vorstellungen von eingebildeten Dingen, die nachweislich nie existirten noch existiren können, wie z. B. die Vorstellung von einem Thier, das je ein Drittel Gans, Pferd und Affe wäre; denn eine solche Vorstellung entsteht aus Reflexion und mit Absicht, die Idee Gottes hingegen ist in allen Menschen irgendwie lebendig und trägt daher den Charakter der Nothwendigkeit an sich. Es ist nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt, ob er sich etwas wie dieser Idee bewußt werden will oder nicht, sondern es taucht solches vor und trotz allem Belieben im Bewußtsein auf. Woher dies? Dem Gesetz der Causalität zufolge kann es nur von einer es bewirkenden und zu seiner Erklärung hinreichenden Ursache herrühren. "God has wrought this supreme truth into the constitution of human nature as its creator. The very life of the dependent creature is bound up with the idea of its Independent Source, the very thought of God in man's mind." (Pope.)

Der Mensch ist zu sehr von Gottes Leben umschlossen und durchdrungen, als daß er selbst bei der größten Sündhaftigkeit seinen Ursprung ganz sollte verläugnen können. Apstg. 17, 28. Sein Von- und Fürgottgeschaffensein bekundet sich unaufhebbar in dem dunkeln Hintergrunde seines Gemüths, dessen ahnungsvolle Tiefe sich zu erschließen strebt und das die gegebenen Lebensverhältnisse und Zustände Veranlassung sein läßt, nach Gotteserkenntniß und Gotteserfahrung auszugreifen, Apg. 17, 27. 26. Auf Grund dieser geschöpflichen Anlage ist's auch dem natürlichen Menschen möglich, die in der Naturwelt gegebene Gottesoffenbarung aufzufassen, und wenn dessenungeachtet die ihm mögliche, verhältnißmäßig reine Gotteserkenntniß ins heidnische After- und Gegenbild verkehrt wird, so ist daran die Sünde Schuld, Röm. 1, 18—24. Nichtsdestoweniger bleibt in dem Tiefgrunde des Herzens das Gesetz eingegraben, das keineswegs bloße Norm der Selbstentwickelung als solcher sein kann, da in diesem Falle die autoritative Unbedingtheit des Gewissens unerklärlich bliebe, sondern als (wenn

auch oft nur dunkel empfundener) Ausdruck des göttlichen Willens zu gelten hat, der unbedingten Gehorsam fordert, Röm. 2, 14. 15. Hier ist der bestimmte Anknüpfungspunkt für die Forderung der Buße gegeben. Der in der Rechtfertigung erlangte Frieden mit Gott (Röm. 5, 1) bekundet sich zunächst in Gewissensruhe und Befriedigung, und zur Thatsache ist dies geworden mittelst des Glaubens an Christum. Der durch den Glauben im Herzen wohnende Christus im heiligen Geiste entzündet demgemäß und erhält lebendig das Bewußtsein der Versöhnung mit Gott, derselbe Christus, der die objektive Versöhnung gestiftet hat, Röm. 8, 9. 15; 2 Kor. 5, 18, 19. Daher ist der dem Christen allein vollgültige und ausreichende Beweis für das Dasein Gottes die Offenbarung in Christo. „Der dem Christenthume eigenthümliche, selbstständige, historische ist nicht sowohl, wie Einige ihn bezeichnen, das Wunder, sondern die Erfüllung von Jesaia 40, 9: Siehe da, euer Gott! Die Offenbarung im eminenten Sinne, das Dasein Gottes in Christo, Joh. 14, 9. Christus. Denn hier heben sich die Hemmungen des Gottesglaubens anders, als die Wissenschaft sie heben kann" (Nitzsch). Die obenberührten gewöhnlichen Beweise hingegen können wohl von diesem Mittelpunkte aus am klarsten erkannt und mögen auch als hinzutretende Bestätigung willkommen geheißen werden; ihre eigentliche Bedeutung haben sie jedoch nur für Solche, die von der absoluten Wahrheit des Christenthums noch zu überzeugen sind, und in der wissenschaftlichen Disciplin, deren Gegenstand der Behandlung eben die absolute Wahrheit des Christenthums in ihrer Erweisbarkeit bildet, also in der Apologetik.

§ 8. Das Wesen Gottes. Bei der Frage nach dem, was Gott ist, ist zunächst gewiß, daß im christlichen Bewußtsein mit der absoluten Abhängigkeit von ihm zugleich die absolute Unbedingtheit Gottes selbst gesetzt erscheint; hierin liegt aber ausgesprochen einerseits seine Einzigkeit oder Einheit, daß er nur Einer sein kann, und andererseits seine Lebensfülle als Urheber und Herr alles Seins.

1. Die Definirbarkeit Gottes. Wenn omnis definitio fit per genus proximum atque differentiam specificam, dann kann allerdings keine eigentliche Definition von Gott aufgestellt werden, denn man kann nicht sagen, daß Gott zu einer Gattung und zu einer Art gehört, er, der nur sich selber gleiche. Noch auch kann man einen Begriff von Gott aufstellen in dem Sinne, daß man dadurch von seinem Wesen eine irgendwie erschöpfende Vorstellung erreichte, so gewiß „Niemand je des Herrn Sinn

erkannt hat" und seine Gedanken unendlich höher sind—„soviel der Himmel höher ist als die Erde"—als die unsern; nur der Geist vermag die Tiefen der Gottheit zu erforschen, wir blos insoweit jener in uns wirksam ist, 1 Cor. 2, 10. Seine Wirksamkeit hebt aber die geschöpfliche Beschränktheit nicht auf, bürgt jedoch für eine, wenn auch nicht erschöpfende, so doch richtige Erkenntniß, so weit sie geht. Sollten wir Gott ausdenken können, so müßten wir selber Gott sein. Nicht 'mal das eigne Wesen vermögen wir in allen Beziehungen klar zu erfassen, viel weniger das göttliche zu ergründen. Es lassen sich demnach Definitionen aufstellen, die Wahrheitsmomente enthalten, nur die ganze Wahrheit können sie nicht umschließen oder auch nur andeuten. Das unendliche Hinausragen Gottes über unsere höchsten Begriffe ist es wohl, was die griechischen Kirchenväter mit der Bezeichnung meinten: „Gott sei nicht blos der Seiende, sondern über das Sein und Wesen, überhaupt über jede Bestimmtheit hinaus, ὑπερούσιος, ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, ja selbst ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, ὑπὲρ ζωήν, ὑπὲρ λόγον, der überwesentliche, übergute, kurz das reine Sein, von dem sich durchaus nichts Positives aussagen läßt."

Sein ist es überhaupt zunächst, was die Kirchenlehrer aller Zeiten von Gott aussagten. Johannes von Damaskus will nur ὁ ὤν, der Seiende, als den einzigen eigentlichen Gottesnamen gelten lassen, und noch die protestantischen Dogmatiker, wie Gerhard und Calov, setzen Sein und Wesen als gleichbedeutend, z. B.: Essentia divina est suum esse, d. h. das Wesen Gottes ist sein Sein. Jedoch wird auch die Intelligenz hervorgehoben. So sagt Justin von Gott, daß er vollkommene Vernunft sei, Origines, daß das göttliche Wesen ganz Intelligenz, ganz Vernunft sei, das sich selbst begreife und umfasse in seinem Denken, τὴν θεῖαν δύναμιν ἑαυτὴν νοεῖν. Von den Scholastikern des Mittelalters legt Thomas den Nachdruck auf das Sein, Anselm auf die Vernunft, das Selbstbewußtsein, Duns Scotus aber auf den Willen. Schon Origines hatte den Willen nachdrücklich betont, dem Scotus ist es der Grundinhalt des Gottesbegriffs. Gott ist Sein, ist Selbstbewußtsein, ist Wille, sind also gangbare kirchliche Definitionen. Augenscheinlich berührt jede blos eine besondere Seite und sind sie zusammen keine erschöpfende Bestimmung des Wesens Gottes.

Auch in der Bibel finden wir gewissermaßen Definitionen von Gott. Schon die verschiedenen Gottesnamen wollen in ähnlichem Sinne verstanden sein. „Darum soll an jenem Tage mein Volk inne werden meines Namens, daß ich es bin, der da spricht, siehe, hier bin ich" (Jes. 52, 6); in

seinem Namen ist Jehovah selbst erkennbar. Der Name, den Gott sich gibt, bezeichnet ihn nicht sowohl von Seiten seines eignen Innenlebens, was er für sich ist, als nach der dem Menschen zugewandten Seite, was er für diesen ist. Daher heißt es, daß der Name des Herrn im Heiligthum wohne, wo er seine Gegenwart zu erfahren gibt, 5 Mos. 12, 5; 1 Kön. 8, 29 (vgl. Oehler in s. altt. Theol.). Die verschiedenen Namen bezeichnen Gott nach verschiedenen Seiten. אֵל, vom Stammwort אוּל = stark, mächtig sein, sowie שַׁדַּי vom Stammwort שָׁדַד = stark gewaltig sein, jedes allein und auch beide in Verbindung gebraucht (s. z. B. Ps. 18, 31; Hiob 5, 17; 1 Mos. 17, 1; 28, 3 ꝛc.) weisen auf das Moment der Allmächtigkeit hin, von der Sept. wiedergegeben mit παντοκράτωρ. Ersterem wird häufig אֶלְיוֹן beigegeben, mit welchem die göttliche Erhabenheit ausgedrückt wird, der höchste Gott, 1 Mos., 14, 18. 22. Das neben Jehovah am meisten gebrauchte Wort ist אֱלוֹהַּ, meist jedoch im Pl. אֱלֹהִים, griech. θεός, lat. deus. Es scheint von אָלַהּ = staunen, erschrecken ꝛc. abgeleitet, wonach dieser Name Gott als den Furchteinflößenden, also den zu fürchtenden, zu verehrenden bezeichnen würde. Der Name, unter welchem er vorzugsweise als der Bundesgott Israels sich offenbarte ist Jehovah, יְהוָה, dessen Bedeutung weiter unten zur Sprache kommen wird.

Der Form nach gibt es im N. Test. drei sachliche Definitionen von Gott, die jedoch keineswegs als Herausstellung eines erschöpfenden Gottesbegriffs angesehen sein wollen. Denn wenn 1 Joh. 1, 5 gesagt wird, daß Gott Licht sei, so wird er durch diese eigenschaftliche Bezeichnung in Gegensatz zur Finsterniß gestellt, und zwar vorzugsweise im Sinne moralischer Reinheit, wie dies der Zusammenhang klarlegt und es überhaupt als die vorzügliche Bedeutung von Licht im Gedankenkreis des ersten Johannesbriefs zu gelten hat. Nach 1 Joh. 4, 16 ist Gott die Liebe. Diese Aussage ist jedenfalls eine erschöpfendere und greift in das Centrum des göttlichen Wesens hinein, aber auch in ihr kommt die Fülle der göttlichen Wesensbestimmungen nicht zum Ausdruck. In der Bestimmung Joh. 4, 24: Gott ist Geist, liegt ein wichtiges Moment enthalten, das in unserm Gottesbegriff nicht fehlen darf; dennoch ist es nicht erschöpfend und bedarf der Näherbestimmung, da das Geistsein noch andern Wesen zukommt.

2. Die im christlichen Bewußtsein ausgesprochene absolute Abhängigkeit von Gott. Nichts ist dem Gläubigen gewisser, als daß er sein Heil nicht sich selber, noch irgend einem Menschen, noch irgend einer andern Ursächlichkeit, sondern einzig und allein Gott zu

verdanken hat. Das Evangelium von unserer Seligkeit hat Paulus ausschließlich durch die Offenbarung Jesu Christi empfangen, den Gott in seiner Liebe zu diesem Ende dahingab, und was er ist, das weiß er gewiß, das ist er durch Gottes Gnade geworden, Gal. 1, 11. 12; Joh. 3, 16; 1 Kor. 15, 10. Dasselbe Bewußtsein ist heute noch allgemeine Christenerfahrung. Zunächst ist dies allerdings eine Abhängigkeit bezüglich des in der Heilserfahrung Verliehenen. Der früheren todesartigen Erstarrung hinsichtlich des Guten sich bewußt, fühlt und erkennt man zugleich die erfahrene Neubelebung als Wirkung einer allmächtigen Gottesthat, ohne welche der „Tod in Sünden" noch heute fortdauern und seine Herrschaft ausüben würde. Von dem Mittelpunkte nun aber dieser lebenzeugenden Gotteswirkung aus, weiß man sich abhängig im ganzen Bereich des Seins und Soseins. Weder Ursprung noch gegebene Zuständlichkeit des eignen Wesens ist selbstgemacht; Sein, Leben, Fühlen, Denken, Wollen, Thun ist sammt und sonders von der göttlichen Causalität getragen und umschlossen. So vollständig weiß der Gläubige seine Schicksale in der Hand Gottes ruhend, daß er sich gedrungen fühlt, dessen Walten sich rückhaltslos zu unterstellen und also in selbsteigner freier Willensbestimmung zu thun, was auch ohne dieselbe dennoch Thatsache, absolut nothwendige Thatsache ist, nämlich anzuerkennen die schlechtsinnige Abhängigkeit von Gott.

Diese Thatsache wird zugleich als eine nothwendig allgemeine empfunden, die sich über die gesammte Menschheit nicht bloß, sondern über Alles, was ist, über das ganze Universum erstreckt. Mit der Nichtigkeit des Menschen, der ja nur der Blume des Grases gleicht, und selbst in der Einheit von Volk und Nation, Völkern und Nationen keinen der Zeit trotzenden Bestand zu gewinnen vermag, ist die Nichtigkeit des Zeitlichen überhaupt ausgesprochen. Alles Sichtbare ist nur ein Gleichniß. Seinsformen tauchen auf im Fluß des Werdens, und gehen wieder unter, als ob sie nie gewesen wären; ja die Erde und das Weltall tragen an sich tausend Spuren der eignen Nichtigkeit ihres Seinsgrundes, soweit dieser in die Sichtbarkeit hineinzureichen sich thätig zeigt. Diese Wahrheit der Abhängigkeit aller Dinge von Gott ist es, was die Schrift ausdrückt in Stellen wie: „Erkennet, daß Jehovah Gott ist, denn er hat uns gemacht und nicht wir selbst," Ps. 100, 3, vgl. Ps. 95, 4—7; „Siehe, du hast Himmel und Erde gemacht durch deine große Kraft," Jer. 32, 17 f. Die Götter der Heidenvölker haben keine Schöpfermacht, wie Jehovah, und sind daher nichtig. Ps. 96, 5; Jer. 10, 6—16. Paulus scheut sich nicht, im gelehrten Athen

dieselbe Wahrheit in den Vordergrund zu stellen: „Gott, der die Welt gemacht hat und Alles, was darinnen ist" ꝛc, Apstg. 17, 24. Kein Einzelding, noch die Welt in ihrer Gesammtheit, hat den Grund des Daseins in sich selbst, sondern zeigt sich schlechthin bedingt von einer andern Ursächlichkeit, einer Ursächlichkeit, die erst das Sein jener möglich macht, sowie den Fortbestand dieses Seins sichert.

3. Die absolute Unbedingtheit Gottes. Die Abhängigkeit der Welt weiset auf den Grund hin, von dem sie abhängig ist; denn in der Luft kann sie nicht schweben, sie kann nicht von Nichts, sie muß von Etwas abhängig sein, das hinwiederum selber unabhängig oder unbedingt ist. Das Bedingte fordert mit Nothwendigkeit als Grund seiner Existenz ein Unbedingtes, von welchem es bedingt ist, weil Bedingtsein und doch nicht von Etwas bedingt sein, einen Widerspruch involvirt, es sei denn, das Bedingte trage den Grund des Seins in sich selbst, was die Welt nachweislich nicht thut und was gleichfalls vom eignen Wesensbegriff ausgeschlossen ist; denn trüge es den Grund seines Seins in sich, so wäre es eben nicht ein Bedingtes, sondern hinsichtlich alles andern Seins ein absolut Unbedingtes, indem es Existenz hätte, selbst wenn sonst schlechthin Nichts existirte. Dies nun ist es vor Allem, was die Unbedingtheit Gottes ausdrücken soll. Ist durchweg Alles von ihm abhängig, so ist nichts übrig, von welchem er abhängig sein könnte; der Allesbedingende kann unmöglicherweise von etwas außer ihm bedingt sein, denn damit würde er zum Bedingten herabgesetzt und das, von dem er abhinge, wäre dann das Unbedingte, denn ein Unbedingtes, ein Absolutes, muß es geben, oder das Bedingte könnte nicht sein, wäre nicht, folglich auch Niemand, der über beides und ihr gegenseitiges Verhältniß zu spekuliren, zu denken vermöchte. In diesem sind wir aber nun eben begriffen, und schon diese Thatsache, sowohl wie die Bedingtheit der Welt, beweist das Dasein des Unbedingten, des Absoluten. Denn wie sollten wir doch zum Gedanken des Absoluten kommen können, wenn nicht in unserm Denken das Absolute als die bedingende Macht unseres Denkens sich thätig erweist! Keineswegs brauchen wir also „vor dem Problem der grundlosen Subsistenz wie vor einem Meduſenhaupt zu erstarren" (Hartmann), in solcher Erstarrung könnte doch schwerlich viel metaphysische Anlage zurückbleiben (doch wird beim Erstarren vielleicht Hartmann's philosophische Kraft erst recht lebendig, und dann ist wohl seine „Philosophie des Unbewußten" das Produkt eines solchen andauernden Erstarrtseins!); wir sind vielmehr gezwungen, eine solche Subsistenz, d. h.

ein Absolutes, das den Grund seiner Existenz nirgendwoſonſt her hat, zu denken und finden uns in diesem Denken von eben diesem Absoluten getragen und beruhigt, also vor Erstarrung bewahrt.

Wir haben jedoch erst das eine Moment des Absoluten betont, nämlich die Unbedingtheit von allem Andern, so gewiß dies Andere ausnahmslos von ihm bedingt ist. Allein, das Denken muß weiter fortschreiten. In der Luft kann selbst das Absolute nicht stehen. Chinesenartig die Welt letztendlich von einem Elephanten etwa getragen sein lassen, ist schlechte Logik, da der Elephant selbst festen Stehplatzes bedarf, zumal wenn er mit einer Welt belastet sein soll. Es ist ein schlechter Nothbehelf, das Absolute in einem Wesen finden wollen, das selber wieder die Spuren der Bedingtheit deutlich an der Stirne trägt. Und doch liegt ihm ein richtiges Gefühl zu Grunde, oder der Gedanke, besser, daß das Absolute nicht in „der Luft schweben", nicht völlig grundlos sein kann. Da es nun aber, wie wir gesehen haben, den Grund seines Seins in nichts außer ihm haben kann, so bleibt nur eine Alternative, es muß den Grund seines Seins in sich selber haben, es muß aus sich selbst und durch sich selbst sein. Dieser Gedanke ist freilich schwer zu vollziehen, aber doch viel leichter, als die Welt ohne einen Grund ihres Daseins zu denken; ja wir finden uns sogar genöthigt, denselben zu vollziehen, oder sonst die Welt als unbedingt und selbstexistirend zu denken. Hiergegen sträubt sich jedoch die handgreiflichste Erfahrung, daher die Denknothwendigkeit der Annahme eines solchen Absoluten. Wenn wir also Gott den absoluten nennen, so meinen wir damit, daß er in sich den quellenden Born seines Seins und Lebens hat. Am nächsten liegt diese Bedeutung im Namen Jehovah ausgesprochen. Das Wort ist vom Zeitwort Sein, הָיָה, abgeleitet und heißt nach 2 Mos. 3, 14: Der, welcher ist, der er ist. „Wenn aber schon das Verbum היה oder הוה als Grundbedeutung die des bewegten Seins, des Geschehens hat, so führt noch mehr die Form des Namens darauf, daß in demselben das Sein Gottes nicht als ein ruhendes, sondern als ein geschichtlich sich darlegendes gefaßt wird. Demnach ist es verfehlt, dem Namen den abstrakten Begriff des ὄντως ὄν, des reinen Seins, unterzulegen; vielmehr heißt Gott so als der, welcher sich in ein geschichtliches Verhältniß zur Menschheit begeben hat, und in diesem sich als den, welcher ist, und zwar ist, der er ist, fortwährend erweist" (Oehler). Aber in seinen Erweisungen in der Geschichte sich vollkommen gleich bleiben kann er nur als der seiner selbst absolut Mächtige, „durch nichts, als seinen Rathschluß Bestimmte"

(Delitzsch). So hat auch Luther den Namen aufgefaßt: „Er hat sein Wesen von Niemand..., sondern in und von sich selbst; es heißt mit ihm eitel Ist oder Wesen — das ist Jehovah." Dies Aus- und Durchsichselbstsein Gottes wird seine Aseität genannt.

4. Die Einheit und Einzigkeit Gottes. Das Absolute kann nur Eines sein. Zwei oder mehr Absolute würden sich gegenseitig beschränken, und hätten eben mit diesem „durch einander Beschränktsein" ihre Absolutheit verloren. Diese Wahrheit ist so selbstevident, daß sie sogar im Heidenthum nicht unterdrückt werden konnte, indem entweder ein oberster, alle andern Götter unter sich befassender und beherrschender Gott angenommen wurde, oder aber ein einheitlich Göttliches, aus welchem jene vielgestaltig emportauchen. Das letztere fand bei den alten Indern statt, wo die persönlichen Göttergestalten als bloße Erscheinungsweisen des ihnen allen zu Grunde liegenden unpersönlichen Brahma zu betrachten sind. Das erstere finden wir in der griechischen Volksreligion verwirklicht. Zeus ist der Vater der Götter und Menschen, der auf dem Olymp (im Himmel) wie auf Erden waltet. Freilich, die andern Götter lehnen sich öfter gegen seine Herrschaft auf, so daß sie nicht als absolute erscheint, und doch fühlte man das Bedürfniß eines Absoluten, wofür man letztendlich auf das Schicksal (Fatum, Moira) recurrirte. „Sonach wird jenes religiöse Bewußtsein, das ein höchstes, Eines in der Götterwelt schaffen wollte, zu ohnmächtig erfunden, um dasselbe mit selbstbewußter Lebendigkeit zu begaben, das Unlebendige aber, das von ihm geschaffen wird, gewährt ihm keine Befriedigung; es kehrt daher zu dem höchsten Gotte zurück, den es schon hatte, ohne jedoch auch in ihm die Absolutheit jenes Willens und jener Persönlichkeit zu finden, die seinem Bedürfniß allein Genüge thut" (Nägelsbach). Die Griechen blieben also in einem Schwanken begriffen zwischen einem absoluten, aber unpersönlichen Fatum und einem höchsten, aber um verschiedener Ursachen willen doch nicht als absolut auffaßbaren persönlichen Gott, legen jedoch dessen ungeachtet in beiden Hinsichten Zeugniß ab von der Nothwendigkeit des Gedankens und der Stärke des religiösen Bedürfnisses, die Gottheit als Eine zu fassen.

Dieser Nothwendigkeit und diesem Bedürfniß kommt nun natürlich die Bibel mit Deutlichkeit entgegen. Die Zehn Gebote beginnen mit dem Ausspruch: „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine andern Götter neben mir haben." „Sehet ihr nun, daß ich es allein bin und ist kein Gott neben mir?" „Höre Israel, Jehovah unser Gott ist ein Jehovah." 2. Mos. 20, 3;

5. Mos. 32, 39; 6, 4. In 2 Kön. 18, 32 ff. stellt der Erzschenke des Königs von Assyrien Jehovah auf gleiche Linie mit den Göttern der Heiden, will ihn also zu einem Nationalgott stempeln, und er war ja auch im besondern Sinne der Gott Israels; aber Kap. 19, 4. 15 f. drückt Hesikiah das Bewußtsein aus, daß Jehovah der eine wahre und lebendige Gott ist, dessen Walten Alles sich fügen muß, so gewiß alle Dinge, Himmel und Erde ihm ihr Sein und Wesen verdanken. Nach Ps. 96, 4 und 5 ist Jehovah vor allen Göttern Gegenstand der Furcht und Anbetung, weil diese eigentlich nur Nichtse sind, da ihnen keine Kraft des Wirkens eignet, Jehovah aber der Schöpfergott ist, von welchem Alles abhängt. Die Beweise seiner Macht sind es, welche ihn als den einen und einzigen kund thun, 5. Mos. 4, 35.

Im Neuen Testament ist die Vielgötterei des Heidenthums als überwundener Standpunkt anzusehen, die Einheit Gottes sozusagen selbstverständliche Voraussetzung. Wo jedoch die evang. Verkündigung mit dem Heidenthum in Berührung kommt, da wird auf die Schöpfermacht Gottes zum Beweis seiner Einzigkeit hingewiesen, Apstg. 14, 15 f; 17, 24 ff., wie auf die Thatsache, daß die vielen Götter dem religiösen Bedürfniß nicht genügen, daß doch eigentlich nach dem einen wahren Gott selbst im Götzendienst gesucht wird. Direkt gelehrt wird sie von Paulus 1. Kor. 8, 6. Sie ist ja auch die Voraussetzung vollkommener Gottesliebe, Mark. 12, 29 ff. (vgl. Matth. 22, 37 f; 5. Mos. 6, 4); denn wie könnte man doch Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele ꝛc. lieben, wenn er nicht bloß Einer wäre, wenn man diese Liebe theilen müßte? „Ihr könnet nicht Gott und dem Mammon dienen."

In der Einheit Gottes ist seine Einzigkeit mitenthalten, denn der Eine kann nur sich selber gleich sein. Vergleichen kann man nur, wo mehre vergleichbare Gegenstände sind. Menschen sind einander ähnlich, und keiner ist allen andern ganz ungleich, denn sonst könnte er eben nicht Mensch sein. In der Gleichheit mit Andern liegt die Berechtigung, sogar Christum einen Menschen zu nennen. Wo aber nur Einer ist, da ist die Möglichkeit der Vergleichung abgeschnitten, da ist Einzigkeit. Gott kann seine „Ehre keinem Andern geben, noch seinen Ruhm den Götzen."

5. In Gott alles Sein und Leben beschlossen. Stellen, wie 1. Mos. 2, 7; Ps. 27, 1; 30, 5; 42, 9; 2 Kön. 18, 32 f; 19, 4, 16; Joh. 1, 4; 8, 12; 5, 26; 1 Joh. 5. 20., sowie alle Stellen, in welchen von der Lichtherrlichkeit Gottes die Rede ist, vermöge des inneren

unzertrennlichen Zusammenhangs zwischen Licht und Leben, drücken dies auf's klarste aus. So wird in Hes. 1 (vgl. Offb. 4, 6 ff) „die Herrlichkeit des Herrn" als eine in ununterbrochener Bewegung und Lebendigkeit sich offenbarende dargestellt. Hat Gott Himmel und Erde geschaffen, ist Alles für sein Sein und Bestehen auf ihn angewiesen, urständet alles Leben in ihm, ist keine Kraft im weiten Weltall thätig, die es nicht durch seine Causalität wäre, sind die Welten gleichsam seine in Körperlichkeit übergegangene Schöpfergedanken, ist die Sonne nur ein Strahl seines Lichts, eine aufleuchtende Flamme aus dem Urborn seiner in steter Sichselbstgleichheit fortleuchtenden Lichtherrlichkeit (Jak. 1, 17), können alle Wesen nur leben, sofern sein Lebenshauch sie durchdringt—nun, dann ist selbstverständlicher Weise alles Sein und Leben in ihm ursprünglich beschlossen. Das ist Schriftanschauung.

Es folgt dies aus der Absolutheit Gottes mit Nothwendigkeit. Alles abgeleitete Sein und Leben ist solches nur in uneigentlichem Sinne; seine Wahrheit und Selbstständigkeit besitzt es nicht in sich selbst, sondern im Absoluten, dessen Setzung es ist. Gott als solcher ist absolute Allein-heit, außer welcher nichts existirt. Nicht, daß alles Existirende als Modifikationen oder Wesenstheile des Einen Absoluten aufzufassen wäre (das ἓν καὶ πᾶν, Ein und Alles des Pantheismus), oder daß dieses in der Form des Begriffs in sein Andersein übergegangen wäre, um den Gegensatz wieder mit sich zu vereinen, im Verlauf der Entwickelung des Andersseins sich selbst auf der Höhe des menschlichen Selbstbewußtseins wiederzufinden, wie Hegel will, denn auch so käme man in Wirklichkeit zu keinem andern Sein, als das des Absoluten selbst; aber Gott ist die Bedingung und Kraft und in diesem Sinne das Wesen alles andern Seins, dessen ursprüngliche Alleinsamkeit doch keine Einsamkeit besagt, weil er als „absolute Realitätenfülle" (Frank) alles Sein ewig in sich hegte und beschloß. Der Satz: kein Sein ohne Gott, führt nothwendig zu dem andern: alles Sein in und durch Gott. Was aus einer Quelle herausfließen soll, das muß zuvor in ihr enthalten sein. Deßhalb ist jedoch im Lichte dieses Bildes die Welt nicht als Ausfluß der göttlichen Substanz anzusehen, wie die Emanatisten lehrten, weil in diesem Falle die Gottheit mit Leidentlichkeit (Passivität) behaftet wäre, womit die Urlebendigkeit sich nicht vertrüge, die wir ihr beilegen müssen. Wie sollte es zu einer Welt kommen können, ohne die lebendigste Aktivität—einer Welt, die selbst ein Lebendiges ist, von Lebewesen, die abgeleiteterweise das Princip der Selbstthätigkeit in sich tragen! Und doch ist Gott

auch der Stoffwelt Urheber, sollte er daher nicht auch etwas der Materie Entsprechendes in sich bergen? So meinen alle die, welche von einer Natur in Gott sprechen, wie J. Böhme, Oettinger, Schelling, Rothe u. A. Etwas Wahres ist in dem Gedanken ohne Zweifel enthalten, aber solche Ausdrücke, wie Natur, Leiblichkeit, sind verfänglich und führen leicht in Irrthum. Es verbindet sich damit so leicht die Vorstellung von einem Gewordenen in Gott, das ohne sein Dazuthun ihm zur Verfügung stände, und eine solche Vorstellung ist ein- für allemal abzuweisen. Es kann in Gott nichts geben, das nicht er selbst wäre und dessen Sein und Sosein nicht mit seinem eignen Sein und Sosein zusammenfiele. Dies ist Forderung seiner Aseität, der Thatsache, daß, was er ist, er aus und durch sich selbst ist. Nichtsdestoweniger müssen wir, wie alles Andere, so gleichfalls das Sein der Materie der Möglichkeit nach ewig in Gott beschlossen denken; aber ob überhaupt und, wenn so, was für eine besondere Wesensseite dies in Gott nöthig macht, darüber zu spekuliren ist unnütz, weil es uns doch nicht weiser macht; wir können darüber nichts wissen.

§ 9. Der absolute Gott steht in Beziehung zu allem andern von ihm gesetzten Sein in Raum und Zeit, aus welcher Beziehung sich für uns die Eigenschaften der Unendlichkeit, der Ewigkeit, der Unveränderlichkeit, der Allgegenwart und Allmacht ergeben.

Anmerkung 1. Diese Eigenschaften lassen sich am natürlichsten hier zur Darstellung bringen, indem sie in und mit der Absolutheit Gottes gegeben sind, womit die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften in die der Selbstbezogenheit und Weltbezogenheit, und wie man sonst noch eintheilt, für uns überflüssig wird. Eigentlich müssen alle Eigenschaften zugleich auf Gott und die Welt bezogen werden, denn die, welche nur auf die Welt zu beziehen wären, würden mit Unrecht göttliche genannt, und bloß auf Gott bezogene und mit der Welt nicht in Berührung stehende, finden wir keine Veranlassung, unserer Betrachtung zu unterziehen.

Anmerkung 2. Die Frage, ob den Eigenschaften Wirklichkeiten in Gott entsprechen, oder ob sie als bloße Auffassungsweisen des Denkens anzusehen sind, können wir hier noch nicht erledigen, wiewohl im ? eine Andeutung vom, wie uns däucht, richtigen Sachverhalt vorliegt.

1. Die Unendlichkeit schließt sowohl die Zeit- als die Raumgrenze aus. Der Himmel und Erde Füllende (Jer. 23, 24), ist doch zugleich der über alle Himmel Erhabene, den keine Raumschranke eingrenzen, keine Zeit einengen kann, 1 Kön. 8, 27; 2 Chron. 2, 6; Apg. 17, 24; Ps. 90, 2 u. s. w. Wir Menschen, und alle Dinge, deren Existenzform Raum

und Zeit nothwendig macht, sind endlich, d. h. beschränkt, umgrenzt, aber das kann Der nicht sein, von dem alle Raum- und Zeitformen herstammen und der eben deßhalb über Raum und Zeit und alles in ihnen Befindliche erhaben sein muß, d. h. größer als jener und ihn umspannend, und zu beiden Enden über diese hinausreichend. So schwer es auch sein mag, den Raum als begrenzt, an einer Grenze sein Ende findend, uns vorzustellen, so sicher muß er von dem Absoluten umschlossen sein, soll dieser denselben mit seiner Gegenwart durchdringen können. Die Allein-heit (§ 8, 5) des Absoluten fordert gebieterisch dessen Raum- und Zeitlosigkeit, mit einem Worte, womit sofort der Einwurf, was denn noch über den Raum hinaus existiren könne, abgeschnitten ist. Beide sind nothwendige Formen der Weltexistenz und mit dieser gegeben, sie selbst aber weset schon vor der Schöpfung im Urgrund der absoluten Allein-heit Gottes; wie nun kein objektiver Nöthigungsgrund zur Weltschöpfung gedacht werden kann und Gott daher weltfrei ist, so ist er auch raum- und zeitfrei. Hierin liegt die Ursache des auch nachschöpflichen In-Gott-seins aller Dinge; nachdem er sie zum Zwecke eigner Existenz aus sich heraus gesetzt, bleiben sie dessenungeachtet von seiner Unendlichkeit umschrieben, welcher Gedanke wohl Paulus in Apstg. 17, 28 vorschwebte, da mit den Menschen, von welchen er freilich hier allein redet, auch alles andere endliche Sein einbegriffen sein muß.

2. Ewigkeit. In der h. Schrift wird die Ewigkeit zunächst in der Form unendlicher Zeitdauer dargestellt, wie in Ps. 90, 2; Jes. 40, 28; 44, 6; Joh. 17, 24; Offb. 1, 8; 22, 13: „Ehe die Erde und die Welt geschaffen wurde, bist du Gott;" „ich bin der Erste und der Letzte, und außer mir ist kein Gott;" „vor Grundlegung der Welt"; „Gott, der da ist und der da war und der da kommt"; „ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende." Hodge findet auch in diesen Stellen die Ewigkeit als ein alle Vergangenheit und Zukunft in sich befassendes Jetzt gelehrt: "God is, and always has been, and always will be; secondly, it is taught that to Him there is neither past nor future; that the past and the future are always and equally present to Him". Allein das ist schwerlich richtig. Um den Gedanken der Ewigkeit überhaupt menschlich faßbar zu machen, wird sie vielmehr nur als endlose Dauer bezeichnet, welche in die Vergangenheit und in die Zukunft unendlich zurück- und hinausgreift. So sehr ist dies der Fall, daß z. B. Watson in s. Theol. Inst. sie bloß in diesem Sinne auffaßt.

Jedoch schon Hiob 10, 5 könnte eines Besseren belehren, indem eines

Menschen Zeitrechnung für Gott als unstatthaft bezeugt wird, während Ps. 102, 28 die Endlosigkeit seiner Jahre seiner unverwüstlichen Sichselbstgleichheit zugeschrieben wird. Der Himmel und Erde Erfüllende (Jer. 23, 24), der König der Aeonen (Luther: Ewigkeit) kann nicht Unsterblichkeit besitzen bloß im Sinne unendlicher Fortdauer, 1 Tim. 1, 17; 6, 16., denn dann wäre er nicht König der Aeonen (Zeitläufe), hätte über sie nicht absolute Macht; diese hat er nur, wenn sie in ihm ruhen als sie umschließende und sie durchwaltende Wesenheit. Bringen aber die wechselnden Zeitläufe in Dem keine Veränderung zu Wege, der sich selbst „Ich bin, der ich bin (oder auch sein werde)" heißt, so hat das eben darin seinen Grund, daß sie ihm stets gegenwärtig sind. „Gewesensein und Seinwerden, sagt Augustin, ist nicht in Gott, sondern allein Sein, weil er ewig ist." Fuisse et futurum esse non est in Deo, sed esse solum, quoniam aeterna est. Aber freilich ist nun Einsprache gegen den Einwand einzulegen, daß dann die Entwickelung in der Zeit für Gott gar keine Bedeutung hätte und ihm alles Geschehen vollkommen gleich sein müßte. Ich habe den Einwand absichtlich so formulirt, um dessen Falschheit deutlich hervorleuchten zu lassen. Alle Zeitentwickelung sollte für den gleichgültig oder gleichwerthig sein, der doch der Urgrund aller Verschiedenheit ist! Indem er Individuen und Völker verschieden begabt und veranlagt, weist er ihnen auch ihre Stellungen im Leben und in der Geschichte an, worin zugleich sein wirksames Walten im Leben und in der Geschichte sich ausspricht. Andernfalls wären die in der Schrift erzählten Führungen mit Israel ꝛc. reine Täuschung, und der Sünder vor und nach seiner Bekehrung für Gott ganz derselbe; aber dann müßte auch sein Verhalten gegen ihn dasselbe bleiben, was es doch nach der Schrift nicht ist. Das unendliche Jetzt der Ewigkeit Gottes darf also nicht auf solche Weise mißverstanden werden; es soll meinen, daß er alle Zeit mit seiner zeitlosen Gegenwart umspannt, aber eben deßhalb auch in die von ihm gesetzte Zeitentfaltung eingehen und ihren durch seine Wirkung werthvoll gemachten gotteswürdigen Zielen entgegenführen kann. Statt, daß der Zeitlauf für ihn werthlos wäre, kann vielmehr nur er zufolge seiner recht verstandenen Ewigkeit denselben in seiner vollen Bedeutung würdigen und bis in die geringsten Einzelnheiten hinein verfolgen.

3. Unveränderlichkeit. Im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist diese nicht als starre Einerleiheit aufzufassen, die sich dem Werdefluß und dem ständigen Wechsel des Zeitlichen gegenüber gleichgültig verhielte; diese Auffassung ist schon durch Obiges ausgeschlossen

und stimmt überhaupt nicht mit der Realität persönlichen Geistwesens, als welches wir doch Gott zu denken haben. Wäre sie als solche Einerleiheit zu begreifen, so könnte Gott eben nicht Grund unseres festen Vertrauens in den Wechselfällen des Erdenlebens sein, weil diese ihn kalt ließen und kein Mitgefühl seinerseits uns zu ihm als dem immer gleichen Frieden bergenden Ruhehafen unseres von Stürmen gepeitschten Lebensschiffleins hinziehen könnte. Und doch soll, daß sich Gott in dieser Eigenschaft zu erkennen gibt, gerade Zuversicht zu ihm einflößen, als dem stets mit sich selbst in Uebereinstimmung Stehenden, der seine Treue und Barmherzigkeit nicht wandelt (5. Mos. 7, 9; Hos. 12, 6 und 7; Jes. 26, 4), der sich in der Führung seines Volkes immer und unaufheblich consequent bleibt (2. Mos 3, 13 ff; 6, 2 ff). „Ich bin Jehovah, ich verändere mich nicht," Mal. 3, 6. „Du, Herr, hast im Anfang die Erde gegründet, und Werke deiner Hände sind die Himmel; sie werden vergehen, aber du bleibest. Sie alle werden wie ein Kleid veralten ꝛc., aber du bist derselbe und deine Jahre werden nicht aufhören," Hebr. 1, 10 ff. vgl. Ps. 102, 25—28. Eben als der in der Geschichte sich offenbarende ist Jehovah der vollkommen Sichselbstgleiche, das bedeutet sein Name, und als dieser ist er der Heilsgott, der aus der Ewigkeit heraus—„Bund der Ewigkeit" steht Jes. 55, 3—den Bund mit Israel schließt, dessen Erfüllung seinerseits unabänderlich feststeht. Wenn oft in der h. Schrift von der R e u e Gottes die Rede ist, z. B., daß es ihn reuete, daß er Menschen gemacht, daß er Israel sich erwählt und aus Aegypten geführt, daß er Nineveh dem Untergang geweiht ꝛc., dann aber auch wieder von ihm gesagt wird, er sei nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereue" ꝛc., so ist der Grund davon in dem veränderten Verhalten der Menschen ihm gegenüber zu suchen, welches zugleich ein anderes Verhalten seinerseits gegen sie (zufolge seiner Gerechtigkeit) nöthig macht, was jedoch Gott angesehen, eigentlich kein anderes Verhalten ist, weil in seinem Allwissen vorgesehen und so zur Ausführung bestimmt.

Unveränderlichkeit ist demnach die Eigenschaft, gemäß welcher Gott in seinem Wesen und all seinen Lebenserweisungen sich selbst vollkommen gleich bleibt, weder irgendwie einen Zuwachs erhält, daß er an Erfahrung reicher, an Seinsfülle vollkommener würde, noch auch einen Abzug an seiner Wesensvollkommenheit erleiden kann. Er war immer, was er ist und wird auch derselbe bleiben.

4. A l l g e g e n w a r t. Schweitzer definirt: „Gott ist allgegenwärtig, ubiquus, omnipraesens, d. h. nicht nur kraft, sondern mit seiner Wesenheit allen Raum überall ganz erfüllend, oder genauer raumlos, über

den Raum erhaben, ihn selbst bedingend." Nach Schleichermacher ist sie „zu denken als die mit allem Räumlichen den Raum selbst bedingende, in Gott allmächtige Gegenwart." "The omnipresence of God is no other than His immensity referred to the creature, and restricted, so to speak, within the universe." (Pope.) Gott als der an sich raumlose, weil allen Raum in sich befassende, wie zeitlose, weil alle Zeit umschließende, kann allerdings nur im räumlichen Universum allgegenwärtig sein; d. h. diese Eigenschaft ist sein Wesen in Beziehung gesetzt zu allem geschaffenen, im Raum befindlichen Dasein.

Der Himmel ist Gottes Stuhl, die Erde seiner Füße Schemel, und er durchdringt daher beide mit seiner Gegenwart. Kein Ort im weiten Weltall kann also von ihm ausgeschlossen sein, selbst in die Hölle hinab dringt das Feuerleuchten seines Wesens, 1. Mos. 28, 15; 40, 4; 5. Mos. 10, 14; Jer. 23, 24; Ps. 139, 7—11; Hiob 34, 22 ꝛc. Wie er allem Geschaffenen unmittelbar nahe ist, so auch alles Geschaffene ihm, Apg. 17, 28. Freilich ist er nur den Gläubigen fühlbar nahe, und nur sie, die nach ihm sich sehnen, werden mit göttlicher Lebensfülle beseligend erfüllt, Math. 18, 20; Eph. 3, 19; aber dessenungeachtet kann kein Mensch auch der Sünder und Ungläubige nicht, sich vor seinem Angesicht verbergen.

5. Allmacht. Sie steht in unmittelbarer Verbindung einerseits mit der Allgegenwart, wie dies in der Stelle Ps. 139, 7 ff. ersichtlich ist, und andererseits mit der Freiheit, oder dem freien Willen Gottes, so daß es ihm möglich ist, absolut Alles zu thun, was er will. Kann Gott nicht Alles thun, was er will, so wären seiner Macht ebendamit von sonsther Schranken gesetzt und er könnte nicht der Absolute sein; kann hingegen seine Allmacht rückhaltlos rein Alles vollbringen, auch unbekümmert um seinen Willen, so wirkte sie über seinen Willen hinaus und käme einer Vernichtung von diesem gleich; Gott wäre dann nicht länger der Freie, der vor Allem Macht über sich selbst hat.

Allerdings ist der Gesichtspunkt zunächst festzuhalten, daß die Allmacht als Causalität der Inbegriff aller Möglichkeit ist. Auch wir Menschen besitzen die Kraft des Wirkens. Aber diese Kraft ist eine beschränkte, die bald ihr Ende findet. So große Dinge der Mensch auch zu Wege gebracht hat, überall sind doch seinem Thun Grenzen gezogen, die er nicht zu überschreiten vermag. Selbst bei allen Entdeckungen und Erfindungen der Neuzeit, wie ohnmächtig finden wir uns den gewaltigen Naturmächten gegenüber, wie Sturm, Feuer, Erdbeben. Für Gott gibt es keine Schranke. Wie sollten

Mächte, die ihm ihr Sein verdanken, mit ihm den Kampf aufnehmen können! Der Schöpfer Himmels und der Erde schreckt vor keinem Unternehmen zurück, Alles ist ihm möglich, selbst dem, das nicht ist, ruft er als Seiendem ins Dasein. So er spricht, so geschieht es und so er gebeut, so steht es auch schon fertig da, 1 Mos. 18, 14; Jer. 32, 17; Matth. 19, 26; Luk. 1, 37; Röm. 4, 17. Also der Allmacht ist Alles möglich. Dennoch ist dies in solcher unqualificirten Allgemeinheit zu viel gesagt. Nur „was er will, das kann er schaffen." „Alles, was er will, das thut er, im Himmel, auf Erden, im Meer und in allen Tiefen." Gottes Allmacht ist von seinem Willen durchwaltet, und wenn er wollte, könnte er heute noch neue Welten schaffen, denn nur sein eigner wesensgemäßer Wille ist das Maß seines Könnens. Dies ist wohl im Auge zu behalten bei der Frage, ob geschaffenerweise Alles existire, wozu in Gott Möglichkeit sei, d. h. ob das Wirkliche alles für Gott Mögliche in sich schließe. Wenn so, dann ist seine Allmacht erschöpft und kann sich nur in dem Seienden darlegen. Schon Abelard behauptet dies: "Deus non potest facere aliquid praeter ea-quae facit," Gott kann nichts schaffen außer dem, was er schafft, wenn nicht das Zeitwort in der Gegenwart in weiterem Sinne, als die Vergangenheit ausdrücken würde, genommen werden soll. Aber Schleiermacher sagt unmißverständlich: „Alles ist ganz durch die göttliche Allmacht und ganz durch den Naturzusammenhang, nicht aber darf die erstere als Ergänzung des letzteren angesehen werden. Die Gesammtheit des endlichen Seins ist als vollkommene Darstellung der Allmacht zu denken, so daß Alles wirklich ist und geschieht, wozu eine Produktivität in Gott ist. Damit fällt weg die Differenz des Wirklichen und Möglichen, des absoluten und hypothetischen Wollens und Könnens Gottes, die nicht getrennt werden können." Allein wenn Gott nur kann, was er bereits gethan und sein Können ganz in dem Gewollten und also Wirklichen aufgeht, dann sind Wollen und Können in ihm nicht bloß nicht getrennt, sondern fallen in Eins zusammen, und eine über die Welt erhabene Causalität wäre nicht vorhanden, und mit der Absolutheit Gottes wäre es aus. Was ist also diese Ansicht anders, als ein Rest von Pantheismus, wie es denn schon verdächtig erscheint, daß ihr Strauß beipflichtet.

Damit nun, daß nichts Seiendes und nichts Geschehendes von der göttlichen Ursächlichkeit ausgeschlossen ist, ist nicht gesagt, daß nicht das Geschaffene auch selbst Kraft des Wirkens besitzt, also Ursache von Geschehendem sein kann. Als schaffende ist Gottes Allmacht eine absolute, omni po-

tentia absoluta, aber als in dem Geschaffenen thätig, ist sie eine mittelbare, omnipotentia ordinata, durch Mittelursachen wirkende, und zwar nicht nur hinsichtlich der menschlichen Freiheit, in Bezug auf welche sie sich kraft heiligen Liebewillens Schranken auferlegt, sondern betreffs des gesammten Schöpfungsbereichs. Die Naturgesetze z. B. sind solche Mittelursachen, die, von Gott gesetzt und seinen Willen zur Ausführung bringend, der Allmacht keinen Zwang anzuthun vermögen, sondern eher als die endlichen Thätigkeitsweisen derselben zu betrachten sind.

Zweiter Abschnitt.

Die Persönlichkeit Gottes.

§ 10. Gott ist Geist. Der Absolute, ist Gott zugleich auch Geist, und zwar nicht in dem Sinne nur von wirkender und belebender Kraft der Natur, denn so könnte er als bloßes Allleben derselben erscheinen, sondern als sich selbst erfassendes vollkommenes Leben und daher alles Lebens Urquell und Erzeuger.

1. Der dritten göttlichen Person wird dieser Name als Eigenbezeichnung beigelegt, aber auch Christus der Herr heißt „der Geist," und er hinwiederum nennt Gott als solchen Geist, Mark. 28, 19; 2 Cor. 3, 17 und Joh. 4, 24. An letzterer Stelle wird die Thatsache, daß Gott Geist ist, der beschränkten Auffassung entgegengehalten, als ob Gott lokalisirt, an Oertlichkeiten gebunden und deßhalb nur an diesen zu verehren sei, damit aber zugleich angedeutet, daß die Allgegenwart erst vermöge der Geistigkeit wirkungskräftig und für den Gläubigen von Bedeutung sein könne. Derselbe Gedanke, jedoch von anderem Gesichtspunkt aus, veranlaßt den Psalmisten auszurufen: „Wo soll ich hinfliehen vor deinem Geist?"

2. Näher betrachtet, ist zugleich weiter darin enthalten, daß Gott als Geist nicht im Naturleben aufgeht, ja von demselben verschieden und über dasselbe erhaben sein muß; denn das Naturleben ist wohl überall und wäre von diesem Gesichtspunkt aus allenthalbige Anbetung statthaft; aber was hätte das Beten zu bloßen Naturkräften für einen Sinn? Es ist das sich selbst erfassende Geistsein Gottes, welches den schon beschriebenen Eigenschaften der Unveränderlichkeit,

Allgegenwart und Allmacht ihre, dem gläubigen Bewußtsein so wichtige Bedeutung verleiht, wie es denn im Begriff des Absoluten eigentlich schon selbst enthalten liegt. So gewiß das Absolute nicht im Endlichen sich vollkommen darlegen kann, so gewiß muß es, wenn es überhaupt mit dem Endlichen eine Aehnlichkeit hat, sich in solcher Aehnlichkeit am meisten mit dem berühren, was im Endlichen als das Höchste, weil seiner selbst (und daher auch anderer Dinge) Mächtige erscheint; das ist aber der Geist, der Menschengeist. Was wäre sogar des Menschen Leib ohne den ihn belebenden und beherrschenden Geist? Als daher die Juden den Sinn der Worte Christi, daß sein Fleisch die rechte Speise sei ꝛc., nicht zu fassen vermochten, da entgegnet er ihnen mit: „Der Geist ist das lebendigmachende" ꝛc., Joh. 6, 63, vgl. 2 Kor. 3, 6. Der Stoff ist an und für sich leblos ohne die ihn beseelende Kraft, wie denn selbst materialistische Naturforscher im Vergleich zu jenem alles Gewicht auf diese legen, wonach es ja auf ihrem Standpunkt seinen Sinn hätte, auf unserm aber seine völlige Nichtigkeit, daß die Seele sich ihren Leib baut. Als Geist ist also Gott der Leben schaffende in der Natur wie in der Menschheit, 4 Mos. 16, 22; Hiob 12, 10; Hebr. 12, 9. Die Geistseele muß aber schon in sich selbst Bestand haben, um sich ihren Leib bauen zu können, und wenn die Welt gleichsam als sein Leib und er als ihre Seele zu betrachten sein soll, so muß Gott doch schon vor dem Schaffen der Welt alles Leben derselben in sich gehegt haben und unendlich mehr besitzen, als er in sie hineinhaucht. Daß er aus dem Urborn seiner Fülle das All der endlichen Dinge schafft, daß sie in ihm Sein und Bestand haben, weil er der Lebendige bleibt, der er ewig war, eben darin besteht seine Unvergleichlichkeit allen heidnischen Göttern gegenüber, Jer. 10, 10 ff., vgl. Joh. 1, 4; Hes. 14, 6; Ps. 84, 10. Wahrhaftes Sein und Leben hat die Welt nur durch und in ihm; als sie innerlich hegender, bewegender und durchwohnender Geist ist er also auch die Wahrheit der Welt wie des Menschengeistes, denn nur Geist ist Wahrheit im vollen Sinn des Worts, 1 Joh. 5, 6, und durch alle Zerstörungswechsel der Zeit hindurchgerettet werden und unverwüstliche Dauer haben, kann nur, was an *seinem* Leben Theil hat.

3. *Was Geist an und für sich* ist, das ist uns freilich ein Geheimniß, trotzdem der eigene Geist eine Basis für dessen Wesensbestimmung sollte abgeben können. Jedenfalls ist er das dem Stoff Entgegengesetzte, also nicht zusammengesetzt, sondern einfach und immateriell, sowie untheilbar, unsichtbar und unsterblich. Weil absoluter Geist, eignet Gott auch

allein in absolutem Maße Unsterblichkeit, 1 Tim. 6, 16; denn er ist sich selbst der unausschöpfliche Quell des eignen Lebens, das durch anderes „äußeres" Sein weder bereichert, noch ärmer gemacht werden kann, weil es ja von ihm herstammt, Joh. 5, 26. Er muß also ganz und vollkommenes Leben und Thätigkeit sein, actus purus oder purissimus, wie die Alten sagten. Dies ist innerster Begriff des Geistes. Bei genauer Selbstbeobachtung wird Jeder finden, daß der Geist in uns das in fortwährender Bewegung Begriffene ist und—so läßt sich wenigstens aus den Erscheinungen des Traumlebens mit vollem Rechte schließen — selbst im tiefsten Schlafe nicht zur Ruhe kommt. Von Gott gilt dies in absoluter Weise; der „Hüter Israels schläft noch schlummert nicht." Wie er aus sich selbst, seines eignen Daseins Urheber ist, so besitzt er sich auch vollkommen selbst und ist seiner selbst vollkommen mächtig; diese Selbstmächtigkeit ist aber zugleich absolute Durchsichtigkeit seiner selbst und daher insichkreisende absolute Aktivität.

§ 11. Gott die absolute Persönlichkeit. Der über die Welt erhabene Geist muß absolute Persönlichkeit sein, soll er nicht an der Welt die Schranke des eigenen Seins haben und also seine Absolutheit gefährdet werden, und soll nicht das Reich endlicher persönlicher Geister in undurchdringliches Dunkel gehüllt bleiben. Das ist gleichfalls die unabweisliche Forderung des christlichen Bewußtseins, dessen Gewißheit eben in der Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit dem persönlichen Gott wurzelt und darin sich ständig erneut.

1. *In allem Bisherigen ist die Persönlichkeit Gottes als stillschweigende Voraussetzung mit enthalten.* Der Begriff des Absoluten ist nicht einmal ohne dieselbe vollziehbar, indem dasselbe kraft seiner Unbedingtheit von Anderem, als es selbst ist, nothwendigerweise Aussichselbstsein und Durchsichselbstsein involvirt; beides ist aber nur möglich, wenn es zugleich *für sich selbst*, d. h. persönlich ist. Denn wie sollte doch unpersönliches, seiner selbst nicht bewußtes Sein zum Gedanken seiner selbst kommen, geschweige denn, sich selbst setzen können? Könnte es aber bei Erklimmung einer bestimmten Stufe der Entwickelung diesen Gedanken vollziehen, *würde* es also selbstbewußt, so fände es sich als bereits gesetztes Sein vor, und doch unmöglich als selbstgesetztes, sondern von einem Andern gesetztes; und damit wäre doch die Absolutheit preisgegeben. Allmacht (z. B.) war uns hinwiederum nicht denkbar ohne absolute Selbstmacht, weil sonst Gott in Gefahr stünde, sich selbst zu

verlieren, während, um solche Selbstmacht behaupten zu können, er sich selbst ganz durchsichtig, also Geist sein muß. Demnach ist er als Geist absoluter Wille und absolute Intelligenz, und zwar beides zumal mit dem Sein. Es läßt sich weder der Wille (Thomasius, Delitzsch) als erstes denken, noch die Intelligenz, noch das Sein, sondern eins ist in und mit dem andern. Denn absolute Selbstbestimmung ist nicht möglich, ohne das ebenso absolute Wissen um das Was derselben, und beiden muß ein gleich absolutes Sein zur Seite gehen, weil ein nichtseiender Wille sich nicht bestimmen und eine nichtseiende Intelligenz nicht um das Was solcher Selbstbestimmung wissen kann.

Erst mit dem Begriff der Persönlichkeit ist der Pantheismus überwunden. Dieser muß freilich auch mit dem Absoluten sich auseinandersetzen und nimmt von demselben sogar den Mund recht voll. Dennoch soll Gott bloß entweder die „absolute Substanz sein (Spinoza), deren beide Modi das Denken und die Ausdehnung; nach Hegel aber der absolute Begriff, das reine Denken in dem Proceß seiner Selbstbewegung; nach Schelling endlich ein bloß natürliches, blindes, unvordenkliches Sein, auf dessen Grunde Gott durch immanente Unterscheidung von ihm zum Gotte, zum persönlichen wird." Aber absolute Ausdehnung ist schon ein Unbegriff, ein Widerspruch, und Denken, welches nur Geist zum Substrat haben kann, und Ausdehnung, die dem Stofflichen im Gegensatz zum Geist zukommt, können nie und nimmer in unzertrennliche Wesenseinheit zusammengehen; Begriff hingegen ist ein hohler Name ohne Inhalt, der dadurch, daß er absolut genannt wird, noch keinen hat, und doch soll er sich einen geben, nnd zwar in der Welt, in der sich seine Selbstbewegung darstellt und in der er (im endlichen Geiste nämlich) zum Bewußtsein seiner selbst kommt; blindes Sein endlich kann erst recht nicht Grund seiner selbst sein, wie wir oben sahen, und ebensowenig auf dem Wege des Processes zum persönlichen werden, denn ebendarin liegt das Unterscheidende der Absolutheit Gottes, daß er nicht werden kann, was er nicht schon ist. Allen Formen des Pantheismus gemeinsam ist die Anschauung, daß Gott nur der der Welt immanente, nicht über die Welt erhabene sei. Dann aber ist ja gerade die Welt die Schranke seines Daseins und seine Absolutheit ist dahin. Anstatt also eine Schranke zu bilden, zeigt sich vielmehr das Absolute nur im Begriff der Persönlichkeit Gottes entschränkt, weil nur so Gott innerweltlich und zugleich außer- und überweltlich sein und in beiden Existenzweisen als der Eine absolut mit sich identische sich zusammenfassen und besitzen kann.

2. In seiner Persönlichkeit wird erst das Geheimniß der endlichen gelichtet. Wie tief man auch neuerdings den Menschen als bloße oberste Entwickelungsstufe des Thierreichs hinabzudrücken sucht, sein selbstbewußtes Personleben kann man ihm nicht streitig machen. Man rede soviel und halte so hoch man will von thierischem Instinkt und den an's Wunderbare grenzenden Verrichtungen mancher Thiere; allgemein zugestanden ist die Thatsache, daß sie thun müssen, was sie thun, weil nicht ihrer selbst mächtig, noch sich selbstbewußt, sondern gleichsam von der Naturmacht getrieben werden, nicht sowohl Instinkt haben, als der Instinkt sie hat und in ihren Verrichtungen die Natur zur nothwendigen äußern Auswirkung gelangt. Selbstbewußtsein, Persönlichkeit — wer hätte je daran gedacht, solches den Thieren beizulegen! Ließe sich also das Reich persönlicher Geister hinwegdenken, ja dann dürfte ein unpersönliches oder unbewußtes Absolute vielleicht zur Erklärung der Welt ausreichen; aber indem z. B. Hartmann in seiner Philosophie des Unbewußten über dieses Problem nachdachte, hätte er sich doch sagen müssen, daß, wenn selbstbewußtes Denken erforderlich ist, um die einfachsten Verhältnisse des endlichen Seins begreifen zu können, ein selbstbewußter, allmächtiger Wille erheischt wird, um dieses Sein zu gestalten mit den ihm einwohnenden Verhältnißstellungen, und daß der denkende Geist selbst erst recht den persönlichen Gott voraussetzt. „Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören, der das Auge gebildet hat, sollte der nicht sehen?" Ps. 94, 9. Und, können wir ganz im Einklang damit hinzusetzen, der den denkenden, selbstbewußten, freiwollenden Geist geschaffen hat, sollte der nicht denken, und als der freiwollende seiner selbstbewußt sein? „Diese unsere geistlich-natürliche Persönlichkeit, dieses Ich, wodurch wir jedenfalls und bei jeder Erklärung desselben uns über die Gesammtheit der physischen Welt erhaben wissen, dieser Focus aller Lichtstrahlen und Ideen des Universums, dieses in sich rotirende und seiner selbst mächtige Leben, das ist und bleibt eine Realität, die durch keinen Skepticismus, durch keinen Materialismus uns genommen werden kann, denn alle Deutungen derselben, auch die sie hinwegdeuten wollen, sind nur möglich auf Grund ihres Daseins und ihrer Verwerthung; es ist unmöglich, diese Realität der Persönlichkeit, der Ichheit, ohne welche wir von allen anderen Realitäten nichts wüßten, und nichts hätten, nicht in Gott zu setzen" (Frank). Es bleibt dabei, mit der eigenen Persönlichkeit ist die Nothwendigkeit gegeben, Gott als persönlichen zu denken, und diese Nothwendigkeit wird der Ungläubige so wenig los, wie das Heidenthum derselben los

geworden ist. Wurzelt auch die heidnische Vielgötterei im Pantheismus, weil es allerdings zunächst Naturvergötterung ist, die wir in ihr sehen, so wurden doch die einzelnen Göttergestalten stets als persönliche gedacht und verehrt, wie denn überhaupt die Religion ein Unding wäre, ohne das Moment der Persönlichkeit in Gott. Der Unglaube hat es seiner Zeit in Frankreich versucht, den Gedanken Gottes ganz zu verbannen und mit ihm die Religion, aber sofort vergötterte er die Vernunft und verehrte ein Weib als vorgestellte Verkörperung derselben, als Vernunftgöttin; August Comte aber stellt in seinem System des Positivismus die Idee der Menschheit hin als Gegenstand der Verehrung, oder die Menschheit selbst, wie sie sich in ihren Heroen als verehrungswürdig erweist. Und er meint es wirklich ernst, so unmöglich es auch ist, das Wesen der Menschheit, abgesehen von den Individuen, in welchen sie erscheint, sich vorstellig zu machen; denn ohne diese Individuen verblaßt sie zum leeren Nichts, in ihnen aber würde jedes zugleich sich selbst mit zum Objekt göttlicher Verehrung machen, also wieder ein Persönliches — ein klarer Beweis einmal, daß der Mensch einen Gott haben muß, und zum Andern, daß er ihn im Ernste nur als persönlichen zu denken vermag.

3. Gottes Persönlichkeit die Forderung des christlichen Bewußtseins. Dem Keime nach ist alles Bisherige in demselben enthalten. Der Gläubige kennt Gott als seinen Vater, zu welchem er durch Christum im heiligen Geist sich im Kindschaftsverhältniß stehend weiß, mit dem er daher einen steten persönlichen Lebensverkehr zu unterhalten sich bewußt ist. „Wir umfassen ihn mit unserm Glauben, wir geben uns an ihn hin mit der Liebe unseres Herzens, wir beten zu ihm um Heil und Gnade und erfahren hinwiederum thatsächlich seine Nähe" (Thomasius). Wie das Christenleben nur zu Stande kommt mittelst hingebender Zuversicht in die göttliche Erlöserliebe, so ist auch sein Fortbestehen und gesundes Wachsthum durch dieselbe bedingt. Je fester das Vertrauen auf und je inniger die Liebe zu Gott, desto kräftiger und thatenreicher wird sich der christliche Lebensbestand gestalten. Man lebt dann Gotte in Christo und sagt ganz im Einklang mit Paulus: „Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet und sich selbst für mich dahingegeben hat" (Gal. 2, 20). So fest verbunden weiß man sich mit Gott und besitzt in ihm ein so großes Gut und unerschütterlichen Hort des eignen Wohlseins, daß die Worte des Psalmisten im Innern zustimmenden Wiederhall finden: „Wenn mir gleich Leib und Seele ver-

schmachten, so bist du, Gott, doch allezeit meines Herzens Trost und mein Theil." „Wenn ich schon wanderte im dunkeln Thal, fürcht' ich kein Unglück, denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab trösten mich." Es ist also ein Wandel lebendigster persönlicher Gemeinschaft mit Gott, der geführt wird. Es ist die Sprache persönlichen Verkehrs, die man redet. Mit dem traulichen Du wendet sich der Gläubige an Gott, sei es in freudiger Danksagung, oder in Betrübniß und Drangsal mit ernster Bitte. Dies Du hätte er nie gebrauchen lernen, wenn nicht Gott sich ihm als liebendes Ich zu erkennen gegeben hätte. Der fromme Wandel vor Gott hat das Bewußtsein und die Persönlichkeit dieses Gottes zur Voraussetzung. An der Leuchte des göttlichen Ich wird das gläubige Ich des Christen entzündet. Der väterliche Befehl an Abraham: wandele vor mir und sei fromm, fordert das andere sich offenbarende Wort zu vorangehender Begründung: „Ich bin der allmächtige Gott." Ist Religion überhaupt nicht denkbar, weder die heidnische, noch die Carrikatur derselben, welche wider Willen sogar versteckterweise in den Formen des Unglaubens sich findet, ohne Gott den persönlichen, dann die christliche erst recht nicht, wornach der früher unbekannte Gott Jesu Christi in diesem als menschlicher Persönlichkeitsform sich zum Heil Aller geoffenbart hat und in der Erfahrung von welcher man in ein Christo ähnliches Sohnesverhältniß zu Gott tritt. Dies ist auch die Ursache der unverwüstlichen Kraft des Erfahrungsbeweises, der in Ermangelung aller anderen dem einfachen Christen vollauf genügt, und welchen die glänzenden Argumente der gelehrtesten Gegner ihm nicht entkräften können. So wenig ihm sein eignes erfahrungsmäßiges Ich streitig gemacht werden kann, ebensowenig die Persönlichkeit Gottes, weil dieselbe ihm zur Lebensthatsache geworden ist.

Die Dogmatik kann nicht umhin, diese Thatsache zur eingehenden Kenntniß und Verwerthung zu bringen, so gewiß sie durch hohle Spekulationen nicht lose Luftschlösser bauen, sondern dem Leben dienen soll, indem sie den Leben zeugenden und im Leben sich erweisenden Glauben wissenschaftlich zu gestalten sucht. Gott ist ihr kein blasses Abstraktum mehr, das aller Inhaltsbestimmungen ermangelt, auch nicht dem Agnosticismus eines Spencer gemäß das völlig Unbekannte, von welchem sich nur sagen lasse, daß wir nichts, rein nichts, davon wissen und uns also aller und jeglicher Aussagen über dasselbe zu enthalten haben; nein im Gegentheil, Gott ist ihr die konkreteste Wirklichkeit von Geist und Leben, der in ursprünglicher Wesensfülle besitzt, wovon des Menschen Persönlichkeit, ihrer

geschöpflich bedingten Seinsweise wegen, nur einige wenige Strahlen zur Ausprägung bringt, oder doch, was sie nur in ganz beschränktem Maße darzustellen vermag. Denn in diesem Sinne finitum non est capax infiniti. Wie sollte doch das Endliche das Unendliche zur Darstellung bringen können! Allein das hindert nun nicht, daß wir uns dem Obigen zufolge das Wesen Gottes in Analogie mit der menschlichen Persönlichkeit zu denken haben, aber freilich mit Beseitigung jeglichen Mangels und jeglicher Unvollkommenheit, also stets dessen Einzigartigkeit und Absolutheit im Auge behaltend. Eben weil der Gläubige sich unwissend weiß, unterstellt er sich dem Licht der göttlichen Gnade; weil er bei aller eignen Kraft sich als Schwachen kennt, stützt er sich vertrauensvoll auf den Arm des Allmächtigen; weil er die eigne große Armuth empfindet, wendet er sich mit seiner Bitte an „den Geber aller guten und vollkommenen Gaben"; und weil er in eigner Sündhaftigkeit für sich den Heiligen unnahbar fühlt, freut er sich der Liebe dieses Heiligen, die in Christo selbst dem Sünder nahe tritt und in den Kreis göttlicher Lebensgemeinschaft aufnimmt. Dies Alles gibt uns wichtige Fingerzeige an die Hand zur genaueren Bestimmung der göttlichen Persönlichkeit, zumal es sich ausnahmslos aus der heiligen Schrift erweisen läßt. Demnach ist Gott absolute Intelligenz, der, wie er mit seinem Wissen alles Andere umfaßt und durchdringt, so in dem Lichte seines Selbstbewußtseins sich selbst vollkommen durchsichtig ist, 1 Kor. 2, 10. Als „der alle Dinge wirkt nach dem Rathe seines Willens", ist er hingegen absoluter Wille, der daher allerdings das vollkommene Objekt seines Wollens nur an sich selbst haben kann und als Spiegelbild solchen Selbstwollens das Reich persönlicher freier Geister stiftet. Aber auch der S e l i g e ist er, der sich mit sich selbst einig, in absoluter Harmonie weiß und fühlt, und den die Dissonanzen eines verkehrten Weltlebens ebendeßhalb nicht in Unlust versetzen können, weil sie an seiner Gerechtigkeit und Liebe verhallen und von Ur her als Nichtzuseiendes ihm vorschweben, deren Aufhebung zum Voraus unabänderlich fest steht. Hiermit sind wir nun zur weiteren Eigenschaftslehre gelangt.

§ 12. Die Persönlichkeit Gottes macht von vornherein klar, daß einerseits die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften in die der Selbstbeziehung und Weltbeziehung, der absoluten und relativen ꝛc., ohne dogmatische Bedeutung ist, daß andererseits die drei Wege der negationis, causalitatis und eminentiae, auf denen man vom Endlichen aus zu

den Attributen Gottes zu gelangen hat, als die richtigen sich ausweisen; und daß letztens die Eigenschaften nicht bloße subjektive Auffassungsweisen sind, sondern objektive Realitäten in Gott selbst repräsentiren.

1. Wenn der Paragraph sagt, daß die Eintheilung der Eigenschaften ohne dogmatische Bedeutung sei, so ist zunächst die Meinung diese, daß unser dogmatisches Wissen dadurch nicht bereichert werde. Es könnten dieselben der Reihe nach ohne Eintheilung abgehandelt werden, und dennoch bliebe unsere Erkenntniß, um was es sich handelt, ganz dieselbe und erlitte nicht den mindesten Verlust. Wer sähe denn nicht, daß z. B. Unendlichkeit im Vergleich mit Ewigkeit eine negative Bezeichnung, diese aber eine positive ist? Und doch ist der Grund beider die (positive) Absolutheit. Nennt man sie aber (mit der Seligkeit oder Allgenugsamkeit) Eigenschaften der Immanenz oder Selbstbeziehung oder Abgezogenheit von der Welt im Gegensatz zu den transeunten oder der Weltbeziehung oder Bezogenheit zur Welt, so ist man wieder nicht weiter gekommen; denn die Unendlichkeit ist nur denkbar im Verhältniß zum Raum als Ueberräumlichkeit, und die Ewigkeit im Verhältniß zur Zeit als Ueberzeitlichkeit, wohingegen z. B. die Allgegenwart die nothwendige Folge jener Ueberräumlichkeit ist (wie oben gezeigt, s. § 9), beide also ebensowohl Eigenschaften der Selbstbeziehung, wie Weltbeziehung sind. Als lebendige Einheit ist die Persönlichkeit Gottes nicht theilbar zu denken oder als Wirkungen von sich ausgehen lassend, in denen sie nicht auch selbst wäre. Oder soll etwa Gott nur als der überräumliche (unendliche) bei und in sich selbst sein, hingegen als der allgegenwärtige in der Welt bloß nach der Form von Kraftäußerung, also als über die Welt erhabene, weltferne Causalität? Ist nicht vielmehr er, der überräumliche, er der überzeitliche (ewige) zugleich, der den Raum und Welt wie die Zeit umschließende und ebendeßhalb durchdringende, daher auch allgegenwärtige u. s. w.?

Die Eintheilung der Bezogenheit auf die Welt in physische und moralische ist aus anderem Grunde eine nicht entsprechende. Denn die Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit beziehen sich ebensowohl auf die persönliche Kreatur, wie auf die Naturwelt, während zum Beispiel die Weisheit in der letzteren sich bethätigt zunächst zur Realisirung physischer Ziele und Zwecke, dann freilich in höherer Weise zur Realisirung göttlicher Reichszwecke.

2. Jakobi sagt: „Den Menschen bildend, theomorphisirte Gott, nothwendig anthropomorphisirt darum der

Mensch." Daß in ihm als Abdruck der göttlichen Persönlichkeit die Lebensmacht dieser sich thätig erweist und er ebendaher Gott als persönlichen faßt, ist ganz natürlich und muß sich selbst in der Eigenschaftslehre geltend machen. Uns unserer geschöpflichen Beschränktheit bewußt, gelangen wir auf dem Wege negationis zu der Erkenntniß, daß Gott keine Mangelhaftigkeit eigen sein könne, daß er z. B. im Gegensatz zu kreatürlicher Endlichkeit der unendliche, im Gegensatz zu der uns zugemessenen kurzen Zeitspanne der ewige ist, u. s. w. Auf dem Wege der causalitatis aber belehrt uns das Gesetz der Ursächlichkeit, das wir zuerst und vor Allem in uns selbst wirksam sehen, indem wir uns bewußt sind, Wirkungen ausüben zu können, von welchen wir selbst der Grund sind, daß Gott die Grundursache ist von allem Gewordenen oder Geschehenden. Wir finden in uns z. B. einen „Ansatz" von Weisheit, Gerechtigkeit (wenigstens den Sinn dafür), Verlangen nach Seligkeit u. s. w.; dieses und sonstiges an und für sich Gute in uns übertragen wir auf dem Wege der eminentiae absoluterweise auf Gott.

3. Die Eigenschaften sind nicht bloße subjektive Auffassungsweisen, sondern repräsentiren objektive Realitäten in Gott. Die Nominalisten des Mittelalters, mit dem großen Thomas an der Spitze, behaupteten das erstere, indem sie Namen als abstrakte Bezeichnungen ansahen, die nur für uns von Wichtigkeit seien, denen aber in den Dingen nichts entspreche. Allein dann wären solche Bezeichnungen auch für uns ohne Sinn und machten uns nicht klüger; sie wären höchstens ein Spielzeug unserer Gedanken, zu unserer Belustigung etwa wünschenswerth, aber zum Erkennen der Dinge eitel Wind. Für was dann mit den Ausdrücken Weisheit, Allmacht ꝛc. um sich werfen, wenn doch in Gott sich nichts derart vorfindet? Ist jedoch hier unser Denken ein hohles, wie können wir wissen, daß es überhaupt den Realitäten der Dinge beikommt, daß es nicht auch falsch ist, wenn wir Gott als persönlichen, oder irgendsonstwie vorstellen? Die Realisten vertreten das andere Extrem. Ihnen sind allgemeine Namen nicht bloß subjektive Begriffe, sondern Namen von wirklichem objektivem Sein in der Weise, daß den Eigenschaften nicht nur was in Gott entspräche, sondern daß sie gesonderte Existenz hätten. Darüber ginge aber die mit sich selbst identische Einheit Gottes zu Grunde. Was Gott ist in irgend einer von uns zu denkenden Beziehung, das ist er der ganzen Seinskräftigkeit nach. So wenig wie der Menschengeist in Wille, Gefühl und Intelligenz getheilt werden kann, sondern dies drei ver-

schiedene Seinsweisen desselben Geistes sind, ebensowenig ist das göttliche Wesen gleichsam fachweise theils diese Eigenschaft, theils jene, sondern in jeder derselben ist er ganz gegenwärtig, nur auf verschiedene Weise.

Daraus ist jedoch nun nicht der Schluß zu ziehen, daß für Gott alle gleich seien und z. B. hinsichtlich des Wissens und der Macht kein Unterschied bestehe, wie Viele dies behauptet haben, Augustin, Scotus Erigena, Thomas Aquinas, Schleiermacher u. A. Denken und Thun kann für Gott nur dasselbe sein hinsichtlich des eignen Wesens, denn in seinem Selbstgedanken ist er zugleich und hat sich selbst, Alles in einem; aber auf Anderes angewendet, würde das den Begriff des absoluten Gottes zerstören. Ist die Welt einfach weil er sie denkt, so kann er seine Macht nicht an sich halten. Alles was ist, hat er dann gedacht, und nur was ist; denn hätte er noch mehr gedacht, oder könnte er noch mehr denken, so wäre das auch wirklich geworden. Wenn aber das Wirkliche das Maß seines Wissens und Könnens ist, so bleibt kein Ueberschuß zurück und er geht ganz in die Welt auf. Das wäre aber Pantheismus.

Der Begriff der Persönlichkeit ist auch hier das Correktiv. Wie wir uns mancherlei geistiger Fähigkeiten bewußt sind, in welchen doch jedesmal die Person selbst ganz thätig ist, so steht es uns auch fest, daß der persönliche Gott selbst und ganz es ist, der sich als gerecht, heilig ꝛc. erweist. Wir sind also überzeugt, daß die Eigenschaften nicht bloß unsere Auffassungsweisen sind, sondern daß sie in Gott zwar nicht gesonderte, aber lebendige in seiner Persönlichkeit wesende Realität haben.

Anmerkung. Wir haben oben die gewöhnliche Classification in absolute und relative ꝛc. ꝛc. abgewiesen, damit jedoch nicht auf alle Eintheilung verzichtet. § 9 sind Unendlichkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart und Allmacht als diejenigen behandelt worden, die vorzugsweise die göttliche Absolutheit zur Basis haben; die übrigen noch zu behandelnden hingegen lassen sich als vorzugsweise aus der absoluten Persönlichkeit Gottes resultirend betrachten.

§ 13. Der persönliche Gott, dessen Kundgebungen in der Natur nicht bloß physische, sondern überphysische, auf persönliches Dasein hinzielende Abzweckung haben, offenbart sich im Reich persönlicher Geister als der in unversehrter Vollkommenheit Sichselbstgleiche, welcher unter Anlegung und Inkraftsetzung der aus jener hervorgehenden Wesensnormen wie einerseits Gemäßheit mit sich fordert, so anderseits in mit-

theilender Lebensfülle solche Forderung ermöglicht und deren Ausführung zu seligem in sich ruhenden und mit Gott in Harmonie sich fühlenden Wohlsein der persönlichen Creatur gestaltet.

1. Die Allwissenheit. Gott, der sich selbst durchsichtige und offenbare, durchdringt mit dem Licht seines allsehenden Auges alles geschöpfliche Dasein, das ihm ja gegenwärtig, in allen Einzelheiten nach Sein, Wesen, Beschaffenheit, Verhältnißstellung gegenwärtig ist.—„Sollte der das Auge gebildet hat, nicht sehen?" dem, der Urheber des Lichts ist und für den Finsterniß ist wie das Licht und Nacht gleich dem Tage, nicht Alles bloß und unverhüllt vor Augen liegen? Hebr. 4, 13. Nicht mal ein Härlein unsers Hauptes bleibt ihm unbemerkt, Matth. 10, 30. Nicht nur das Aeußere weiß er bis hinab in der Hölle tiefsten Grund, sondern sogar das Innere, des Herzens Sinnen und Gedanken, 5. M. 31, 21; Ps. 139, 2; Spr. 15, 3. 11; Jes. 11, 5. Wie das Vergangene, so kennt er das Künftige, Jes. 41, 23; 42, 9; 46 10., und zwar nicht bloß, was zufolge den in feste Schranken eingeengten Gesetzen der Natur erfolgt, sondern selbst die freien Handlungen der Menschen, die er sich Bestimmungsgrund für sein Verhalten ihnen gegenüber sein läßt, Röm. 8, 29; sind doch alle seine Werke ihm bekannt von Ur her, Apstg. 15, 18.

Schriftstellen, die von der Allwissenheit reden, ließen sich leicht um das Zehnfache häufen, in den obigen ist jedoch alles Wesentliche enthalten. Einmal erstreckt sich demnach dieselbe absolut auf Alles—groß oder klein, nah oder fern, auf der Oberfläche oder in der Tiefe, im Bereich des objektiv Wirklichen oder des subjektiven Denkens, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wie könnte es auch anders sein, da er ja vermöge seiner Ewigkeit und Allgegenwart absolut Allem unmittelbar nahe ist, sowohl dem (für uns) fernsten Künftigen wie dem Vergangenen und Gegenwärtigen!

Aber daraus folgt nun, daß die Eintheilung seines Wissens in ein nothwendiges, insofern es Selbstwissen oder Wissen um das von ihm bestimmt Gewollte sei, und freies auf solches sich beziehendes, das nur Bedingungsweise von seinem Willen abhängig sei, eigentlich unnütze Wortverschwendung ist. Denn in letzter Instanz hängt doch Alles von seinem Willen ab, denn ohne denselben wäre nichts, auch die freien Handlungen des Menschen nicht, und in Ansehung dieser Thatsache ist all sein Wissen ein freies; was aber wirklich ist oder nur möglich, oder bedingungsweise wirklich, das kann er nicht anders, als ebenso wissen, nämlich als Wirkliches oder Mögliches oder bedingungsweise Wirkliches. Könnte er es

anders wissen, so würde er es nicht wahrheitsgemäß wissen, und sein Wissen wäre also ein falsches, was undenkbar ist. Von diesem Gesichtspunkt aus ist daher all sein Wissen ein nothwendiges, weil ein den Dingen absolut gegenwärtiges, sie schauendes Wissen.

Demnach kann Gott auch die freien Handlungen der Menschen nicht nicht wissen wollen, wie Einige meinen, ohne sein eigenes Wesen zu alteriren. Aber freilich schaut er diese Handlungen als freie, nicht von ihm so oder so nothwendig gemachte. Das göttliche Vorherwissen (das Wort ist von menschlichem Standpunkt aus gemünzt) hat keinerlei bestimmenden Einfluß auf menschliches Thun. Dieses Thun ist, wie es zustandekommt, für Gott allerdings ein ewig gewisses, aber als ein solches wird es nicht von seinem Schauen gemacht, das ja nicht anders kann als sehen, was ihm unmittelbar vorliegt. Hodge unterscheidet genau zwischen Gottes Wissen und Macht, und doch, indem er behauptet, Gott wisse die freien Handlungen der persönlichen Kreatur als gewisse, weil er sie vorherbestimme, nimmt er unversehens diese wichtige Unterscheidung wieder zurück, da so das Wissen von der bestimmenden Macht abhängig gemacht wird, und zudem widerspricht es seiner eignen Auffassung vom göttlichen Wissen, das er ein *schauendes* nennt. Wäre Alles unabänderlich vorherbestimmt, wie hätte dann der Herr Matth. 11, 23 f. behaupten können, unter der angegebenen Bedingung hätten die Leute von Sodom Buße gethan und die Stadt wäre nicht zerstört worden? Wie hätten sie anders thun können, als sie gethan, wenn doch, was sie gethan, ebenso vorherverordnet war? Ein Wissen vom bedingungsweise Wirklichen ist das doch wohl, scientia media, was hier Gott zugeschrieben wird. Wenn aber Gott auch ewig wußte, daß z. B. jetzt ein Mensch anders handeln könnte, als er handelt, so weiß er doch gewiß, daß er nicht handelt, wie er handeln könnte, sondern wie er handelt. Allerdings aber bleibt uns dieses Allwissen Gottes immerhin ein Geheimniß, das wir nicht völlig zu enträthseln hoffen dürfen.

2. *Die Allweisheit.* Mit dem All soll die Thatsache ihrer Absolutheit ausgesprochen werden; *Gott ist der alleinweise*, 1 Tim. 1, 17. Weisheit ist zwecksetzendes Wissen, das zugleich die geeigneten Mittel zur Verwirklichung seiner Zwecke zu ergreifen weiß; die göttliche Allweisheit daher absolutes Wissen, welches unfehlbar durch die besten Mittel die höchstmöglichen Ziele und Zwecke zu realisiren versteht.

In Stellen, wie Ps. 104, 24; Jer. 10, 12; Spr. 3, 19 ff; 8, 22 bis 31, u. a. ist von der Weisheit Gottes im Naturreich die Rede. Sie hat

auch den Menschen künstlich gestaltet und ebendaher ist dieser voll ihres Ruhmes, Ps. 139, 16—18. Die göttliche Zufriedenheit, die bei Besichtigung der geschaffenen Dinge in ein „es ist gut" ausbricht, erhöht dieses Lob nach Schöpfung des Menschen zu „sehr gut," 1 Mos. 1, 4. 25, 31., weil in ihm die vorangegangenen verwirklichten Naturzwecke gleichsam zur Ruhe kommen und selbstdenkend und selbstsetzend werden. Mit andern Worten, im Menschen sind die Gesetze der Natur auf die Geistesstufe erhoben, zur Geistigkeit verklärt. Waltet allüberall das Gesetz der Causalität? In ihm desgleichen, und zwar hat es sich in seiner Vernunft zum Gesetz des zureichenden Grundes gestaltet, so daß es ihm unmöglich ist, jenes als nicht wirkend zu denken. Sind in der Natur Zwecke verwirklicht? Zum Beweis davon – denn er ist doch auch ein Naturgebilde—ist in seinem Denken der Zweckbegriff thätig, der ihn bei seinen eignen Unternehmungen leitet, zufolge dessen dem Künstler z. B. das Ideal seines Kunstwerks vorschwebt, das er zu verwirklichen strebt. So ist's denn nicht zu verwundern, daß der Mensch als Verwirklichung vorangegangener Naturzwecke von jeher in der Natur Zwecke realisirt gesehen hat. Eben hier liegt die Stärke des teleologischen Beweises, den der alte Sokrates schon auf seine Weise formulirt hat und dem kann sogar Kant bei all seinem Skepticismus die Triftigkeit nicht ganz absprechen. Nur muß der Zweckbegriff nicht so gefaßt werden, als werde ihm nicht schon in den niedrigeren und niedrigsten Gebilden gar nicht genügt, als seien diese nur Mittel zur Realisirung höherer Zwecke. Vielmehr auch das Mittel ist Selbstzweck. Die zum Bau eines Hauses nöthigen Geräthschaften, wie Beil, Hobel, Säge ꝛc., sind freilich zu Stande gekommen zur Erzielung gewisser Arbeiten, dessenungeachtet findet sich in ihnen Holz, Eisen, Stahl, verwendet als Mittel zu ihrer Herstellung, in Ansehung welcher sie folglich als Zwecke erscheinen, ja auch in Ansehung dessen, der sie herstellte. Erst nachdem der Zweckbegriff an ihnen erreicht war, und je völliger desto besser, konnten sie ächte Mittel für höhere Zwecke werden. Ebenso sind niedrige und niedrigere Gebilde in sich verwirklichte Naturzwecke, und je völliger ihr Dasein ein in sich geschlossenes, ein vollkommenes ist, desto wichtiger ist der Dienst, den sie als Mittel höherer Zweckrealisirung leisten. Das Thier z. B. ist ein vollkommeneres Wesen, als die Pflanze, welche ihm gegenüber zum Nahrungsmittel wird, und ist daher in höherer Weise für den Menschen Mittel zur Verwirklichung der sich gesteckten Zwecke und Ziele.

Wie im Reiche der Natur, so findet auch im Reich der Gnade dieses

Gesetz seine Anwendung. Die göttliche Weisheit wird oft beanstandet von wegen der Sünde und des Uebels, das in die Welt eingedrungen. Hätte nicht der Allweise eine Weltentwickelung veranstalten können mit ebenmäßigem Fortschritt, ohne die Möglichkeit hereinbrechender Störung durch solche Unheilsmächte? Doch wohl, aber er wollte keine Welt, wie das eine abgegeben hätte; er wollte eine mit Raum für kreatürliche Freiheit, und in dieser war jene Möglichkeit mitgesetzt. Aber wird nicht eben darin seine verborgene Weisheit um so leuchtender offenbar, daß er Vorkehrung getroffen zur Aufhebung von Sünde und Uebel und sie in wirkungskräftigen Vollzug gesetzt hat, so daß sein Weltzweck dennoch erreicht wird, daß, wie die Welt aus ihm und durch ihn ist, sie auch dem Ziel ihrer Entwickelung sich nicht entfremden kann, sondern auf ihn hin, für ihn also bleibt und sich entwickelt? 1 Kor. 2, 7; Eph. 1, 8 ff; 3, 10; Röm. 11, 36. Und wunderbarer Weise müssen nicht bloß alle vorangegangene kreatürliche Existenzen dem Menschen dienen, die Uebel selbst werden Mittel zu seiner Befreiung von Sünde, weil Mittel zur Förderung seines Wohlergehens,—der Sünde, welche doch gerade die Uebel hervorgerufen, Röm. 8, 28. Wenn jedoch dies der Fall ist hinsichtlich des einzelnen Bürgers im Reiche Gottes und schon darin der Ruhm göttlicher Weisheit zu Tage tritt, wie vielmehr wird diese vor Aller Augen lichtherrlich dastehen zur Zeit des Endes, wann Sünde, Uebel, Tod so gut wie aus seiner Schöpfung verbannt sein werden und diese im Vollendungsglanze erlöster und darum erneuter Herrlichkeit erstrahlen wird! Offb. 20, 14, 15; 22, 15; 21, 5.

3. Die Heiligkeit. Den neuesten Forschungen gemäß ist die Grundbedeutung des Wortes קדוש nicht sowohl Reinheit als vielmehr Mangel- und Makellosigkeit. Damit stimmt überein, daß die Opferthiere gemäß altteſtamentlicher Vorschrift (s. z. B. 2 Mos. 12, 5) fehllos sein mußten, sowie die Reinigungsvorschriften des mosaischen Rituals, welche zunächst leibliche Makellosigkeit bezweckten und doch auch zugleich die Forderung sittlicher Reinheit in sich schlossen. Aus Stellen, wie 3 Mos. 11, 44 ff.; 20, 7. 26, ist klar ersichtlich, daß die Heiligkeit Gottes der Grund ist, weßhalb sich die Israeliten von allem Verunreinigenden enthalten sollen, und allerdings liegt also darin das Freisein von allem Unreinen, Uebel, Sünde ausgesprochen, wie ja auch dies mit Bezug auf Christus betont wird, Joh. 8, 46; 1 Joh. 3, 5, und wie Jesaia beim Anblick der von den Seraphim verherrlichten Heiligkeit Jehovahs gerade seine Unreinheit so tief empfindet, die er eine Unreinheit seiner Lippen nennt, weil sie durch diese äußerlich in

Worten zum Ausdruck kommt—so wenig verträglich mit der Reinheit Jehovahs, dessen Aufträge er verkünden soll, Jes. 6, 1—7.

Allein der negative Begriff des Getrennt- oder Abgesondertseins von dem Unreinen, Makelhaften, Sündlichen ist ungenügend. Schon Stellen, wie 2 Mos. 19, 5. 6; 5 Mos. 7, 6; 1 Petr. 1, 16; 2, 9, führen darüber hinaus. Die Aussonderung Israels aus den Völkern, der neutestamentlichen Gemeine aus der Welt, will doch auch besagen, daß sie was für sich, weil was für Jehovah, sein sollen. Dem Negativen muß ein Positives entsprechen, dem Freisein von Sünde ein innerlich geläutertes, mit göttlicher Kraft erfülltes Wesen, das davon frei ist. Im Alten Testament bleibt dies Positive mehr nur Forderung, 5 Mos. 6, 5; 11, 13, und auch im Neuen Testament heißt es Matth. 5, 48: „Ihr *sollt* vollkommen sein;" aber wenn hinzugesetzt wird: „wie euer Vater im Himmel vollkommen ist," so wird das Positive als etwas Thatsächliches bezeichnet. Der mangel- und makellose kann Gott ja nur sein, weil er der in sich schlechthin vollkommene ist. Wie der Begriff des Endlichen nur im Gegensatz zu dem des Unendlichen einen Sinn hat, so tritt an uns das Fehlerhafte hervor im Lichte dessen, der ganz und gar dem Begriff seines Wesens entspricht, der durchaus mit sich selbst übereinstimmende Vollkommenheit ist. Ebendeßhalb kann er der Sünde als dem, das der zu erreichenden Wesensvollkommenheit im Wege steht, nicht zusehen, Hab. 1, 13, und muß der Heilige Israels mit flammendem Zorn auf sündiges Treiben herabblicken, Jes. 1, 4; 5, 19. 24; 10, 17; Hebr. 12, 29. So ist ersichtlich, warum Jehovah *allein* heilig ist, 1 Sam. 2, 2; Offenb. 15, 4, denn nur er ist der absolut Wesensvollkommene, und daher die Scheu, welche der sündige Mensch in seiner Nähe empfindet und die sich zur Furcht steigern kann, meinte man doch, wer Gott gesehen, der müsse sterben; daher aber auch ist Gott der zu verehrende, Ps. 99, 5. 9. Dem griechischen Wort ἅγιος (von ἄζομαι) liegt die Bedeutung von Scheu, Ehrfurcht zu Grunde, wonach die Gottheit das Scheu und Ehrfurcht einflößende, zu Verehrende ist. Der Erhabene ist Gott, Jes. 57, 15, dessen Ehre aber zugleich alle Lande voll sind, und der als der Dreimalheilige verehrt wird von den lichtherrlichen Lebewesen, die um seinen Thron her sind, Jes. 6, 3; Offb. 4, 8. Als der in unversehrter Wesensvollkommenheit nur sich selbst gleiche, ist er auch der Maßstab, die Norm der Vollkommenheit unter den Menschen, und abbildlicher Weise seine Vollkommenheit widerspiegelnd, weil heilig wie er, heißt neutestamentlich die Tugenden dessen verkündigen, der von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat,

Matth. 5, 48; 1 Petr. 1, 16; 2, 9. Dieses Doppelte, Freiheit von Finsterniß (Sünde, Unreinheit) und positiven Wesensgehalt drückt besonders vortrefflich Licht aus, weßhalb Gott wirklich so heißt, 1 Joh. 1, 5, vgl. V. 7.

Demnach können wir nun die Heiligkeit Gottes folgendermaßen bestimmen. Sie bezeichnet die vollkommene Sichselbstgleichheit Gottes, vermöge deren er sich ewig hat, wie er sich will und keine Mißstimmung obwalten kann zwischen dem, was er ist, und dem, was er sein soll, vielmehr ist das von ihm selbst gesetzte Soll seines Wesens immer und unaufheblich in der Realität desselben verwirklicht. Er kann also mit der Norm seines Seins nicht zerfallen, weil sie Selbstnorm ist, er kann nicht Böses thun, weil er das ewig in und mit sich selbst einige Gute ist. Es wird aber auch kreatürliche Fehler- und Sündhaftigkeit die Lichtreinheit seines Wesens nicht trüben können; hier wird sie in der Form der Selbstbewahrung auftreten, welche die Forderung völliger Uebereinstimmung mit sich stellt und darauf dringen muß. Dem Heiligen ist das Böse verhaßt, wie dem Licht die Finsterniß, und ruhen kann er nicht, bis dessen Macht gebrochen und zerstört ist und das Gute, dessen Norm er ist, rein und in unverkürzter Wesensfülle taghell hervortritt und dasteht. In diesem letzteren Sinne, wornach seine Heiligkeit auf die Herrschaft des Guten dringen muß, ist der Heilige Israels zugleich der bei den Niedrigen wohnende und denen die zerschlagenen Geistes sind, Jes. 57, 15, der sich sein Volk heiliget in Gerechtikeit.

4. Die Gerechtigkeit. Die hebräischen Worte bedeuten gerade, Geradheit, die griechischen, δίκαιος, δικαιοσύνη, gleich, Gleichheit, daher in moralischem Sinne: recht, dem was recht ist gemäß. Ein gerechter Mensch wäre sonach einer, der dem Sittengesetz oder dem göttlichen Gesetz völlig entspräche, beides in seinem Verhalten und seiner diesem Verhalten zu Grunde liegenden Wesensbeschaffenheit. Die Gerechtigkeit Gottes ist also diejenige Bestimmtheit seines Wesens, zufolge welcher er in all seinem Thun sich selber gleichbleibt, den von ihm gesetzten Normen des Rechts und des Guten gemäß handelt.

Sie kann nicht bloß im Handeln bestehen, so gewiß dieses stets eine vorangehende demgemäße Disposition voraussetzt. Wenn Abraham (1 Mos 18, 25) das Vertrauen hegt, Gott werde den Gerechten nicht mit dem Gottlosen

verderben, als Weltrichter keine solche Partheilichkeit offenbaren, so liegt demselben der Gedanke zu Grunde, daß Gotte ein Gerechtigkeitssinn innewohne, der Unrecht zu thun ihm unmöglich mache. Derselbe Gedanke liegt in Ps. 96, 13, während Ps. 97, 2 denselben als Thatsache ausspricht. Als innere Wesensbeschaffenheit dürfte es freilich nicht gerade leicht sein, die Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit und Heiligkeit klar zu vollziehen, da schon diese die in sich absolut realisirte Wesensgemäßheit ausdrückt. Allerdings ist in Gott kein zeitliches Außereinandersein von dem, wie Gott sich will und dem, wie er ist und sich hat, denkbar, denn sonst wäre er geworden, was er nicht schon ewig war, und das fanden wir mit seinem Wesensbegriff unvereinbar; aber doch können wir uns in Gedanken vorstellen, wie er, der Gerechte, sich eben als den Heiligen will, die Richtung also auf seine in sich einige vollkommene Wesensrealität unausgesetzt einhält. Als der Heilige ist er das absolut vollkommene Gute, als der Gerechte will er, was er als der Heilige ist. Demgemäß ist nun die göttliche Gerechtigkeit

a) Eine gesetzgebende, legislatorische. Wie er sich selbst in wesensgemäßer Vollkommenheit will, so will er auch, daß seine Geschöpfe ihrem Wesensbegriff entsprechen, sich von allem Bösen als dem Wesenswidrigen fern halten und dagegen die göttlich gesetzte Vollkommenheit erreichen, 2 Kor. 6, 17. 18; Phil. 3, 12. 15; 1 Thes. 5, 23. Demgemäß hat Gott die Norm dessen, was ein Jeder sein soll, unverwüstlich ins Menschenherz eingegraben; das ist das Selbstgesetz, die göttlich bestimmte Idee des eignen Wesens, welche Jedem als Geschöpf Gottes vorschwebt, und die zu verwirklichen und der gemäß sich zu verhalten, Jeder sich innerlich gedrungen fühlt, Röm. 2, 15, vgl. 9, 1 und Hebr. 8, 10. Dies innere Wesensgesetz würde, wie in der Natur, so auch in der Menschenwelt, bei normaler Entwickelung vollauf zur Realisirung des göttlichen Willens genügt haben; die Sünde hat eine äußere sinnenfällige Gesetzgebung nöthig gemacht, welche das innere Gesetz in ungetrübter Reinheit äußerlich als zu beobachtende Verhaltungsnorm hinstellt, einmal in dem Grundgesetz der zehn Gebote, und sodann in allen Satzungen und Vorschriften, die aus der Uebertretung jener und der geforderten Annahme des Heils in Christo erwuchsen und nöthig wurden, 2 Mos. 20, 1—18; 3 Mos. 19; Röm. 7, 12 ꝛc. In dieser Eigenschaft heißt Gott unser Gesetzgeber, מְחֹקְקֵנוּ, Jes. 33, 22; 5 Mos. 33, 21. Daß Gottes Gesetz in jeder Beziehung ein gerechtes, ein vollkommenes ist, daß es nicht mehr verlangt, als seine Geschöpfe leisten können, und daß

es dem göttlichen Plan und Endzweck, den Gott dabei im Auge hat, durchaus entspricht, das folgt mit unabweislicher Nothwendigkeit aus seinem Wesensbegriff, Ps. 19, 7, so daß selbst beim Ausleeren der göttlichen Zornsschaalen diese Thatsache nicht angetastet werden darf, sondern rühmend hervorgehoben wird, Offb. 16, 7.

b) Sie ist aber auch vergeltende Gerechtigkeit, justitia retributiva, auch richterliche genannt. Sind die göttlich gesetzten Normen des Lebens solche, aus deren Befolgung das Wohl der betreffenden Wesen resultirt, weil sie Erreichung des ihrem Sein Gemäßen und also ihrem Wohlsein Förderlichen in sich schließt, Ps. 1, 1—3; 119, 1; 92, 13; Jer. 17, 8, so muß deren Mißachtung natürlich das entgegenge etzte Resultat zur Folge haben, also Unheil, Störung des wahren Lebens- und Wohlverhältnisses, Verderben, Noth und Tod. Das bewahrheitet sich schon in physischer Beziehung, wie Jeder bei Uebertretung der Gesundheitsregeln an sich sattsam erfahren kann, und in moralischer gewiß nicht minder. Daß die Sünde ein ganzes Heer von Uebeln in ihrem Gefolge hat, ist daher naturgemäß, Röm. 2, 9; 6, 23; Ps. 1, 4—6 ꝛc. Die Lebenserfahrung Einzelner, wie die gesammte Weltgeschichte, legt davon Zeugniß ab, und gewiß hat die beliebte Redewendung von einer in der Geschichte waltenden Nemesis, oder daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, volle und klarbestimmte Wahrheit. Die Völker Canaans hatten den Untergang verdient, die Weltreiche des Alterthums bargen den Keim der Zerstörung in ihrem Schooße und waren ihrer Sünden und Laster wegen dem Untergang geweiht, und die in der Apokalypse von Johannes entrollten Gesichtsbilder sind zum Theil eigentlich geschichtliche Gerichtsbilder, in welchen wir gewahren, wie die Zornsfluthen der göttlichen Gerechtigkeit über Widergöttliches, über das boshafte Treiben der Ungerechtigkeit dahinbrausen.

Die solidarische Einheit des Menschengeschlechts bringt es mit sich, daß im geschichtlichen Gerichtswalten Gottes die Unschuldigen mit den Schuldigen leiden müssen, die Sünden der Väter oft an den Kindern heimgesucht werden, 2 Mos. 20, 5; 34, 7; Joh. 9, 2. Denn, wie er seine Sonne über Gute und Böse scheinen läßt, so kann Gott nicht Einzelne aussondern von dem über das Geschlecht als solches verhängten Strafgericht. Ja, es ist oft der Fall, daß in Unmündigen von der Geburt an die Folgen der Sünde ihrer Eltern sich zeigen, also das schon lange in Ansammlung begriffene Verderben in ihnen zum Ausbruch kommt, gerade wie ein im Körper angehäufter Krankheitsstoff etwa in der Form eines Geschwürs sich eines einzelnen Gliedes

bemächtigt und dieses dem Verderben preisgibt. Dadurch fällt kein Schatten auf Gottes Gerechtigkeit. Es sind das immer nur zeitliche Uebel, die das ewige Wohl nicht zu beeinträchtigen brauchen. Was dieses betrifft, wie überhaupt das Wohlverhältniß zu Gott, so gilt hier der Satz, daß Keiner für den Andern, sondern Jeder nur für sich selbst verantwortlich ist, und daß Strafe nur den wirklichen Uebertreter trifft, 5 Mos. 24, 16; Hesek. 18, 20. Alle, die am großen Endgericht vor dem Ewigen stehen, werden je nach ihren Werken gerichtet werden, welche in dem Buche seines Gedächtnisses unauslöschlich verzeichnet stehen, und können also nur sich selbst den Ausgang ihres Endgeschicks zuschreiben.

Denn freilich hienieden kommt die vergeltende Gerechtigkeit nicht zu allseitiger, mit sich selbst einiger Darstellung, sonst müßte das Lebensgeschick eines Jeden genau mit seinem Verhalten gegenüber den Geboten Gottes sich im Einklang finden, Strafe und Lohn müßte in übereinstimmendem Verhältniß zu dem Werth seiner Werke stehen. Dies ist nachweislicherweise nicht der Fall und kann es nicht sein. Es ergeht im Leben sogar manchen Bösewichtern sehr wohl, die sich daher „Zorn häufen auf den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes ꝛc." Einen solchen Tag des Endgerichts muß es daher geben, das ist Forderung der vergeltenden Gerechtigkeit, einen Tag, an welchem die Guten belohnt, die Bösen bestraft werden, wo die hier vielfach verhüllte innere Herrlichkeit des Guten offen in die Erscheinung tritt, das Böse aber in seiner wahren gottwidrigen und daher verderblichen und nichtigen, sich selbst verzehrenden Gestalt offenbar wird.

Wie die Belohnung des Guten dessen Natur entspricht, so die Bestrafung des Bösen der Natur dieses; darin liegt die unerbittliche Consequenz der Gerechtigkeit, die in ihrem Verwerfungsurtheil über das letztere und in dem Feuerleuchten ihres richterlichen Waltens sich als Zorn äußert — positive allgewaltige Lebensmacht gegenüber dem Nichtseinsollenden des Bösen, damit dessen Hohlheit offenbar werde, 2 Mos. 32, 10; Matth. 3, 7; Luk. 21, 23; Röm. 1 18; Eph. 5, 6., was besonders hinsichtlich des widersätzlichen Verhaltens dem gegenüber gilt, der auf Erden als die menschlich personificirte Gerechtigkeit dasteht, Joh. 3, 36.

Das sollte aber doch genügen, den Zweck der Strafe nicht zunächst in der beabsichtigten Besserung des Sünders suchen zu wollen. Allerdings will auch Buße, Besserung bezweckt werden, wie aus Stellen, wie Jes. 26, 16; 28, 19; Hos. 5, 15; Ps. 107, 10—14 deutlich hervorgeht und Geschichte

und Erfahrung bestätigt. Aber wenn 4 Mos. 21, 6. 7 die um Hülfe riefen und der gestellten Bedingung nachkamen von dem sie ereilten Unglück gerettet wurden, Viele waren doch schon daran gestorben und die Uebriggebliebenen hatten zum Theil wie Jene den Ernst der Strafe erfahren und dadurch die Verwerflichkeit der Sünde einsehen gelernt. Die Strafe trifft die Sünde als solche und den Sünder als solchen, mußten sie sich sagen, daß sie nebenbei zur Buße mahnt und zur Besserung antreibt, das liegt in der Natur der irdischen Probezeit, die ja zugleich unter dem Vaterwalten der göttlichen Liebe steht; aber ihre Bedeutung ist das nicht, sondern sie ist einfach das in Vollzug gesetzte Verdammungsurtheil der Gerechtigkeit. Damit stimmt unser eigenes Gerechtigkeitsbewußtsein überein, welches bei einem empörenden Verbrechen sofort und ohne Gnade die entsprechende Bestrafung des Verbrechers fordert; bei geringeren Anlässen macht es sich natürlich nicht mit gleicher Stärke geltend, weßhalb dessen Stimme oft unbeachtet bleibt, aber in Wahrheit ist sein Urtheil wesentlich immer dasselbe. Und wie könnte das christliche Bewußtsein, das als versöhntes aus dem Verwerfungsgericht über die Sünde nur kraft des Verdienstes Christi hervorgegangen, sich selbst genügen, wenn es nicht in Sünde und Uebertretung das Verwerfliche erblickte, das naturnothwendig angemessene Strafe nach sich zieht, Strafe, die nach der Schuld der Uebertretung bemessen wird, Hebr. 2, 2 ff.

5. Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Treue.

Das hebräische אֱמוּנָה, שֶׁמֶת hat zunächst den Begriff des Sichern, Zuverlässigen und steht sodann für Wahrheit selbst, Ps. 25, 5; 26, 3; 1 Mos. 42, 16. In der letzteren Stelle bedeutet es augenscheinlich die Uebereinstimmung der Aussage mit dem wirklichen Sachverhalt. Auf Gott bezogen wäre Wahrheit sonach die Uebereinstimmung seiner Offenbarung mit seinem Wesen (Joh. 17, 3; 1 Joh. 5, 20) was auch im Ausspruch Christi liegt, Joh. 14, 6; denn die Wahrheit, ἀλήθεια (von α: nicht, und λήθω: verborgen, also nicht verborgen, offenbar), ist er als der offenbare Gott, durch welchen die verborgene göttliche Herrlichkeit in die Welt ausstrahlt, Joh. 1, 14.

Der Wahrhaftige und Treue ist Gott, weil seine Handlungen, sein Thun im vollsten Einklang steht mit seinem Wort, seinen Aeußerungen. Daß Gott nicht lügen könne, Hebr. 6, 18., ist felsenfeste Ueberzeugung eines Jeden, der dessen Wahrheit, wie sie in Jesu ist, in und an sich erfahren hat. Sein Wort, als Ausfluß seines Wesens, hat daher heili-

gende Kraft, Joh. 17, 17, weil es in reale Gemeinschaft mit ihm selbst setzt, und als Aeußerung seines Willens, oder seiner Verheißung kann es nicht unerfüllt bleiben. Der Zuverlässigkeit seiner Zusagen mögen sich die Frommen getrösten, vor der Gewißheit seiner Androhungen sich die Gottlosen fürchten, Ps. 30, 10; 54, 7; 108, 5; Jes. 55, 4. 11; 5 Mos. 32, 4; 28, 15 ff; 2 Tim. 2, 13; Hebr. 4, 12; 1 Thes. 5, 24.

In sich selbst ist Gott die Wahrheit nicht nur, weil er das absolut Reale, der nicht anders sein kann, als er ist, sondern auch, weil er absolut mit sich selbst übereinstimmt und keine Dissonanz bei ihm stattfindet zwischen Denken und Sein, Wollen und Thun. Indem nun die Welt doch gleichfalls Produkt seines Denkens und Wollens ist, oder als seine Offenbarung zu gelten hat, so kann sie aus der Harmonie mit ihm nicht völlig herausfallen und muß bei eingetretener Störung in volltönende Harmonie wieder zurückgeführt werden.

6. Seligkeit. Die einzigen Schriftstellen, wo Gott der Selige heißt, sind 1 Tim. 1, 11; 6, 15., und beidemal in Verbindung mit der Erscheinung und dem Evangelium Jesu Christi. Das ist jedoch nicht so zu fassen, als ob er erst in und mit der Welterlösung der selige würde; vielmehr könnte er die Welt und die Menschheit nicht in Einklang mit sich zurückführen, wenn er nicht stets gleicherweise der Selige wäre. Bedürfte er der Welt, empfände er ohne sie Mangel, dann könnte er freilich erst in und mit ihr zu voller Befriedigung gelangen, das aber ist durch seine Allgenugsamkeit ausgeschlossen, Ps. 50, 10—14; Apstg. 17, 25., die demnach ein wesentliches Moment seiner Seligkeit ist, wiewohl sie, nämlich die Allgenugsamkeit, sich bereits aus dem Begriff der Absolutheit an und für sich ergibt. Seligkeit hingegen wird auf das Gefühl bezogen und ist bei uns Menschen zunächst in der Form des Befriedigtseins, folglich als Zuständlichkeit vorhanden; allein selbst bei uns nehmen doch Wollen und Denken an solchem Befriedigtsein Theil, in Gott aber kann vollends das Gefühl nicht isolirt gedacht werden von den Thätigkeitsweisen seiner selbst, so daß er auch als der Selige doch der in ununterbrochener Aktivität Begriffene sein muß.

7. Die Liebe. In dieser mitgesetzt sind die Eigenschaften der Barmherzigkeit, der Langmuth und Geduld, welche so vielen Schriftstellen einen eigenthümlichen Reiz verleihen, sind ja die in Sünde und Noth Gefallenen des göttlichen Erbarmens benöthigt, die Störrigen und Widerspenstigen, wie Gleichgültigen und Leichtsinnigen der göttlichen Langmuth

und Geduld, um nicht sofort dem Gericht in die Arme zu fallen. Die göttliche Gnade kommt mehr oder weniger in Verbindung mit diesen vor, hat aber zugleich den Begriff des Herablassenden in sich.

Die Liebe Gottes, insofern sie auf die Creatur überhaupt bezogen wird und die Güter des natürlichen Lebens aus ihr herfließen, heißt Güte. „Die Erde ist voll der Güte des Herrn." „Aller Augen warten auf dich, und du gibst ihnen Speise zu seiner Zeit und erfüllest Alles, was lebt, mit Wohlgefallen." Wenn Jak. 1, 17 Gott der Geber aller guten und vollkommenen Gaben genannt wird, so ist die Bedeutung vorerst in vorstehendem Sinne zu nehmen, wie „Vater des Lichts" anzeigen will, indem Licht gerade die beste aller natürlichen Gaben ist; indem jedoch Licht zugleich geistig zu fassen sein wird und vollkommene gleichfalls über das blos physische hinausweist, so heißt die göttliche Liebe doch auch Güte als Quelle geistiger Gaben, vgl. Joh. 3, 27; 1 Kor. 4, 7.

Jedoch die genannten Eigenschaften sind nur am unmittelbarsten mit der Liebe verbunden, in Wirklichkeit haben sie alle, selbst die Allmacht und Allgegenwart nicht ausgeschlossen, diese zum Mittelpunkt, von welchem sie ausgehen und in welchem, als allumfassender und allbestimmender Einheit, sie zusammengehalten werden. Die höchste Form persönlichen Lebens ist die Liebe, und sie muß demnach auch in Gott das Höchste sein. Ganz im Einklang hiermit wird keine andere Eigenschaft als allumfassende Wesensbestimmung Gottes genannt, wohl aber die Liebe; denn „Gott ist die Liebe," 1 Joh. 4, 8. 16. Sonach muß alles Sein, Denken, Wollen, Thun, Bestimmtsein (Fühlen) Gottes von hieraus die besondere Färbung erhalten, die es eigentlich erst zu göttlichem macht. Will man innerhalb des göttlichen Lebenskreises Alles unter das Scepter der Nothwendigkeit beugen, so ist gegen dies Streben nichts einzuwenden; alle unberechenbare Willkür ist sicherlich durch solche Nothwendigkeit auszuschließen, aber man vergesse nun nicht, daß diese Nothwendigkeit die der Liebe ist, welche sich ja selber untreu würde, wollte sie anders, als ihrer Natur gemäß handeln. Dies involvirte bereits einen vernichtenden Widerspruch. Denn wollte sie anders handeln, als ihrer Natur gemäß, so müßte sie schon anders sein; so lange sie ist, was sie ist, kann sie nur handeln, wie ihre Natur es vorschreibt. Da nun aber der eignen Natur gemäß (denken) wollen, handeln, ohne irgend welche zwingende Nöthigung von Außen, wahre Freiheit ist, so sind augenscheinlich in der Liebe Freiheit und Nothwendigkeit Eins, weshalb wir

es nicht nöthig erachtet haben, die Freiheit als eine gesonderte Eigenschaft zu behandeln.

Von hieraus den Schluß zu ziehen, daß, weil die Welt existire, und doch gewiß als Offenbarung göttlicher Liebe, diese nothwendigerweise dieselbe als Ausdruck solcher Offenbarung geschaffen habe, wäre aber nichtsdestoweniger verfehlt; denn einmal würde dies gegen die Allgenugsamkeit verstoßen, und zum Andern könnte die endliche Welt doch nicht der adäquate Gegenstand göttlicher Liebe sein. Freilich verdankt dieselbe ihr Sein dieser, wenn selbst die Allmacht (s. oben) von ihr bestimmt wird; allein die Thatsache, daß erst in der Erlösung die Liebe ihren vollen Triumph feiert, Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 10. 16., daß unsere Liebe zu den Nächsten und zu Gott sich an der Liebe Christi und Gottes zu uns entzündet, Joh. 13, 34; 1 Joh. 4, 19., und daß sie gleichsam nur Abdruck der Liebe des Vaters zu dem Sohne ist, Joh. 15, 9; 17, 23. 24., diese Thatsache läßt nicht die Welt, sondern Gott selbst als allgenugsamer Gegenstand seiner Liebe erscheinen, wie dies ja hinwiederum die Forderung seiner Absolutheit ist. Hiermit können wir nun zur Lehre von der Dreieinigkeit übergehen.

Dritter Abschnitt.

Die heilige Dreieinigkeit.

Der Eigenschaftslehre zufolge kann Gott nicht als starre Einfachheit zu fassen sein. Die Eigenschaften finden wohl alle ihren Sammel- und Einheitspunkt in der Liebe, aber sie erscheint als die Einheit lebensreicher Unterschiede und Beziehungen, und ihr Begriff fordert nothwendigerweise unterschiedliche persönliche Lebenskreise, innerhalb welcher ihr Reichthum sich zu entfalten vermag. So finden wir denn die heilige Schrift reden von der Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater, und von beiden als dritte göttliche Seinsweise den heiligen Geist unterscheiden. In der christlichen Kirche, durch die Ausgießung des Geistes von dem erhöhten Herrn gestiftet, war an der

Hand der heiligen Schrift das Bewußtsein persönlicher Unterschiedenheiten in Gott von Anfang an lebendig, wie denn noch heute der Gläubige mit dem Vater durch Christum im heiligen Geiste sich versöhnt weiß. Solche Thatsache des christlichen Bewußtseins will wissenschaftlich gewürdigt und, wenn möglich, denkend begriffen werden.

I. Schriftlehre.

§ 14. Da die christliche Religion durch die Lehre von der Dreieinigkeit, welche ohne die einzigartige Göttlichkeit Christi gar nicht möglich wäre, sich von allen andern Religionen auszeichnet, die heilige Schrift aber die Norm des (lehrhaften) Glaubens wie Lebens ist, so muß jene Lehre in ihren Grundzügen vor Allem in dieser sich nachweisen lassen, und wiewohl wir sie erst im Neuen Testament deutlicherweise vorzufinden erwarten können, so darf sie doch auch im Alten Testament nicht fehlen.

1. Die Dreieinigkeit eine die christliche Religion auszeichnende Lehre. Es folgt dies aus der Stellung, welche Christus in derselben einnimmt. Es wird an ihn als wahrhaft göttliche Person geglaubt, als eine Person, die vor ihrem irdischen Leben ein reales Sein in Gott hatte, und das weist auf eine Mehrheit in der göttlichen Einheit hin. Keine andere Religion schreibt ihrem Stifter in solchem Sinne göttlichen Charakter zu. Die Muhammedaner verehren einen Allah, dessen Prophet Muhammed ist. Wird dem Stifter des Buddhismus in höherer Weise der Charakter der Göttlichkeit beigelegt, so ist das mehr ein bloßer Nachgedanke und in der Form heidnischer Apotheose vollzogen. Anklänge an die christliche Lehre lassen sich allerdings im Heidenthum aufzeigen, sowohl in der deutschen und griechischen wie altindischen Mythologie; aber es sind auch bloße Anklänge, die bei genauer Aufmerksamkeit meist verhallen. Die drei indischen Göttergestalten, Brahman, Vischnu und Schiva z. B. gehen aus dem unpersönlichen Brahma hervor und kehren dahin zurück, sind also Personificationen der religiösen Phantasie. Die griechischen Zeus, Apollo und Athene stehen wohl in gegegenseitigem Persönlichkeitsverhältniß, allein mit ihnen ist nach griechischer Anschauung der Kreis des Göttlichen nicht abgeschlossen, andere Götter theilen sich mit ihnen in die Weltherrschaft, und Zeus selbst hat bloß abgeleitetes Dasein. — Triftigeres dürfte die Philosophie etwa des Platon zu bieten scheinen, denn sie stellt wirklich eine Dreiheit

auf, nämlich die mit der Idee des Guten identische Gottheit, die ihr gleich ewige Hyle (Materie), welcher die Rolle einer Mutter oder mütterlichen Amme zugetheilt wird, und die Weltseele. Nicht diese jedoch, sondern die Welt selbst wird der eingeborene Sohn, das Ebenbild der Gottheit genannt, *υἱὸς μονογενής, εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, und die Dreiheit kommt also erst mit Zuhülfenahme der Welt zu Stande. Der Gott des Christenthums hingegen ist dreieinig ganz abgesehen von der Welt, da er jedoch auch der in der Welt wirkende ist, so mögen die berührten religiösen Erscheinungen als dämmerlichtartige Kunde solcher Wirksamkeit zu betrachten sein.

2. Die Dreieinigkeit als werdende Lehre im Alten Testament. Das Alte Testament ist die Urkunde der werdenden Offenbarung, nicht der vollendeten, weshalb wir in demselben für unsere Lehre mehr nur Andeutungen zu finden erwarten dürfen. Im Plural des Gottesnamens Elohim, אֱלֹהִים, und in Ausdrücken, wie: „Lasset uns Menschen machen," sieht man mit Unrecht unser Dogma schon enthalten; schließen läßt sich daraus höchstens, daß Gott nicht als starre Einfachheit zu denken ist, sondern eine Fülle von Lebensmächten in sich birgt. Gegenüber der heidnischen Vielgötterei wird das Hauptgewicht auf die Einheit gelegt. „Jehovah, unser Gott, ist ein einiger Gott," das ist die große Wahrheit, welche Israel vor Allem zu lernen hatte und welche es nöthig machte, mit der Enthüllung des Trinitätsgeheimnisses nur langsam und in vorwärtsdeutenden dunkeln Umrissen voranzugehen.

Demnach ist auch die beliebte Auffassung, daß Jehovah der neutestamentliche Gottessohn sei in alttestamentlicher Gestalt, zu beurtheilen und abzuweisen. Der ganze volle Gott war den Israeliten in Jehovah enthalten, sowohl der überweltliche als der innerweltliche, denn dieser war ihnen zugleich jener. Freilich ist Jehovah der in der Geschichte sich offenbarende Gott, und eben hierin scheint die Berechtigung jener Auffassung zu liegen, da seinem eignen Ausspruch gemäß (Joh. 14, 7. 9) der Sohn ja Offenbarer des Vaters ist; allein überall im Alten Testament erscheint er doch als Gott des Rathschlusses, der seine Erlösungsgedanken festhält und zum Vollendungsziele hinausführt, und das weist hin auf den Vater.

a) Die Andeutung einer Selbstunterscheidung in Gott tritt uns aber im Engel Jehovahs, מַלְאַךְ יְהוָה, entgegen. Die Hauptstellen sind: 1 Mos. 16, 7 ff; Kap. 18 u. 19; 22, 11—19; 32, 29—31, vgl. Hosea 12, 5; 1 Mos. 48, 15. 16; 2 Mos. 3, 2. 4. 6; 13, 21 vgl. 14, 19. 24 ff; 25, 20 ff; 32, 34; 33, 2, 3. 14. 15 vgl. Jes. 63, 9; Jos. 5, 14. 15. In

diesen Stellen spricht der Engel als Gott, wird von den Empfängern der Offenbarung für Gott gehalten und von den Verfassern als solcher bezeichnet, und doch wird er auch wieder von Gott unterschieden. In der Stelle 2 Mos. 3 z. B. erscheint nach V. 2 der Engel Jehovahs dem Mose im feurigen Busch, in V. 4 aber ist es Gott, der ihn aus der Flamme heraus mit Namen ruft und der sich V. 6 selbst den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt. Wie könnte dieser Engel Gott genannt werden und sich selbst so nennen, wenn er nicht mehr als bloß kreatürlicher Engel wäre, wofür noch heute ihn viele Theologen halten? Engel heißt er freilich, aber Engel bedeutet Bote, Gesandter, und Gesandter des Vaters ist auch Christus, (s. z. B. Joh. 10, 36). Ein bloßer Engel kann nicht als Jehovah selbst auftreten; er könnte wohl eine Botschaft oder Offenbarung in dessen Namen vermitteln, nicht aber in seiner Person solche Offenbarung darstellen, wie dieser thut als Engel des Angesichts Jehovahs, oder auch des Angesichts schlechthin, womit er gleichsam in Gegensatz zu der an sich seienden Unsichtbarkeit und Verborgenheit Gottes gesetzt wird, folglich als dessen Offenbarungsseite, als der offenbare Gott auftritt, der die göttliche Offenbarungsthätigkeit in der Welt in seiner Person darstellt und vermittelt.

b) Nicht ganz so weit führt die Hiob 28, 12—28 und Spr. 8, 22—31 personificirte Weisheit, Chokhma. Personification ist jedoch nur im Sinne poetischer Einkleidung gemeint, der Inhalt deutet mehr an, als bloße Personification. Spr. 3, 19. 20 ist die Weisheit nur als eigenschaftliche Bestimmung in Gott aufgefaßt, nicht so dort. Sie tritt selbstredend auf und behauptet von sich einmal ihre Ewigkeit, sodann, daß sie bei der Schöpfung aller Dinge die göttliche Werkmeisterin gewesen, an der Gott seine Lust gehabt. Diese Stellen haben den Anlaß zur Ausbildung der philonischen Logoslehre gegeben (vgl. Sirach 1 und 24; Weish. Sal. 7). Es ist jedoch mehr, als die bloße Weltidee darin enthalten; dazu tritt die Weisheit zu selbstständig auf, es wohnt ihr zugleich die Kraft des göttlichen Schöpferwortes inne (vgl. Hebr. 11, 3), wiewohl freilich noch viel bis zur Klarheit der Johanneischen Logoslehre fehlt.

c) Der geistgesalbte Davids- und Gottessohn. Sonder Zweifel ist es der künftige Davidssohn, auf dem als Erlöser Israels (und der Menschheit) nach Jes. 11, 2 „ruhen wird der Geist Jehovahs, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Raths und der Stärke, der Geist der Erkenntniß und der Furcht Jehovahs." Eine solche Geistesausrüstung ist eine das gewöhnliche Maß weit übersteigende, und da sie

nicht eine vorübergehende, sondern bleibende ist (נָחָה, ruhen, verbleiben), so muß deren Empfänger von höherer, als bloß davidischer Abkunft sein. In Kap. 9, 5 sieht dann auch der Prophet vom Standort göttlichen Schauens aus den Messias schon als geboren an und gibt ihm Namen, die seine Göttlichkeit unmißverstehbar bekunden (vgl. Ps. 2, 7. 12). Dieser Sohn trägt die Abzeichen seiner Herrschaft an sich von Natur und heißt: Wunder, Berather, Held der Stärke, Ewig-Vater, Friede-Fürst — alles Bestimmungen, welche sich auf ein bloß geschöpfliches Wesen nicht übertragen lassen und die Gottesfülle dieses „Sohnes" deutlich bekunden. — Hiermit sind die alttestamentlichen Aussagen noch keineswegs erschöpft, doch aber in ihren Höhepunkten zusammengefaßt; die messianischen Weissagungen finden in der Lehre von der Person Christi die geeignetste Berücksichtigung.

Die Person des heiligen Geistes wird im Alten Testamente weniger deutlich gekennzeichnet. Der Geist Gottes war allerdings bei der Schöpfung als belebendes Prinzip thätig, 1 Mos. 1, 2; Ps. 33, 6; Hiob 33, 4., ist das die Sünde Rügende und kann durch sie betrübt werden, 1 Mos. 6, 3; Ps. 51, 11., macht auch weise und zu besondern Berufsaufgaben tüchtig, wie er ja die Propheten beseelt und ihnen die Zukunft durchblickende Schaukraft verleiht, 1 Mos. 41, 38; 4 Mos. 11, 25; 2 Sam. 23, 2. u. s. w.; aber in all diesen Beziehungen tritt er nicht als eine von Gott unterschiedene Person auf, sondern als bloße besonderartige Wirkungsweise Gottes. Eher könnte die oben (Jes. 11, 2) besprochene Geistesmittheilung an den Davidssohn auf persönlichen Kraftreichthum schließen lassen, und die Joel 3, 1 f. geweissagte Geistesausgießung, welche im großen Pfingstwunder ihre (theilweise) Erfüllung fand, ist gleichfalls von tiefergehender und beziehungsreicherer Bedeutung. Alles Wesentliche in den alttestamentlichen Andeutungen über die Persönlichkeit des Sohnes und heiligen Geistes ist hiermit angegeben.

3. Die Lehre des Neuen Testaments. In diesem dürfen wir deutliche Bestimmungen zu finden erwarten, welche über die Thatsache dreiheitlicher Unterscheidung in Gott keinen Zweifel aufkommen lassen, wie wir uns freilich dieselbe an sich zu denken haben, das wird schwieriger zu ermitteln sein. Ueber die Persönlichkeit des Vaters ist nicht nöthig eigens zu handeln, die steht von vornherein fest. Der Vater ist der wahrhaftige Gott, der den Sohn wie den Geist sendet, Joh. 17, 3. Es sind die letzteren zwei, deren Göttlichkeit als Personen zu erweisen ist.

a) Die Gottheit des Sohnes. In dem Namen Menschensohn, (vgl. Dan. 7, 13. 14), den Christus in den drei ersten Evangelien so oft von sich gebraucht, wird wohl der Nachdruck auf die menschliche Seite in ihm gelegt, und dennoch zugleich seine unvergleichliche Einzigkeit betont, wie daraus erhellt, daß eine gleiche Anwendung desselben auf einen andern einzelnen Menschen durchaus unstatthaft wäre. Christus weiß sich als solcher zu einem universalen Zweck in die Welt gekommen, Luk. 19, 10., was ein bloß menschliches Bewußtsein weit übersteigt. Wer aber der Vollmacht der Sündenvergebung sich bewußt ist, Matth. 9, 2 ff. und Parall., sich die Weisheit Gottes nennt, Luk. 11, 49., seinem Worte unvergängliche Dauer vindicirt, Matth. 24, 35., die Vollziehung des Weltgerichts als ihm zugehörig bezeichnet, Matth. 25, 31 ff., im Vollbewußtsein aller Gewalt im Himmel und auf Erden seine Apostel aussendet und seine Gegenwart ihnen bis an der Welt Ende verheißt, Matth. 28, 18 f., der ist unendlich über das Niveau des Bloßmenschlichen emporgerückt, der fühlt in sich den unversieglichen Born göttlichen Lebens. Wer an ihn glaubt, der hat das ewige Leben, wer sein Fleisch isset und sein Blut trinkt, den wird nicht hungern noch dürsten, weil er, der eingeborene Sohn des Vaters, zu dem Zwecke in die Welt gekommen, sich als das Brod des Lebens allen Empfänglichen mitzutheilen und so seines eignen Lebens theilhaftig zu machen, Joh. 3, 16; 6, 47 ff. Er weiß sich als Subjekt einer Thätigkeit, wie sie der Vater selbst entfaltet, Joh. 5, 17., und eins mit dem Vater auch während seiner irdischen Wallfahrt, Joh. 10, 30, vgl. 3, 13. Er ist der vollkommene Offenbarer des Vaters, so daß, wer ihn siehet, den Vater selbst siehet, Joh. 14, 9., sein Leben aber ist ein selbstständiges, denn er ist eigenpersönlicher Lebensherd, 5, 26., und daraus folgt seine Präexistenz—vor Abraham nicht nur ist er, sondern vor Grundlegung der Welt, 8, 58; 17, 5.

Dieser Darlegung schließt sich die apostolische Lehre an. Als Sohn Gottes ist er durch seine Auferstehung erwiesen, Röm. 1, 4, aber das konnte er nur sein, wenn er die Kraft unverwüstlichen Lebens in sich trug, wenn er ewig der Sohn Gottes ist, den der Vater in der Zeitenfülle in die Welt sendet, Gal. 4, 4. Nur als dem Vater wesensgleicher Sohn kann er ja dessen Herrlichkeit widerspiegeln, dessen Wesensgepräge an sich tragen, Hebr. 1, 3 vgl. Kol. 1, 15; 2. Kor. 4, 4; Offb. 3, 14. Das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist er, also selbst gleichsam der sichtbare, d. h. der offenbare Gott. ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, Anfang der Kreatur Gottes, und πρωτοτόκος πάσης κτίσεως, der Erstgeborene aller Kreatur, sind augenschein-

scheinlich identische Aussagen, wie z. B. aus Kol. 1, 16 erhellt, wo ihm die Weltschöpfung zugeschrieben wird. Schaffen kann nicht Einer, der selbst Geschöpf ist, so daß jene Ausdrücke nur bedeuten können: in dem der Anfang der Kreatur gesetzt ist, der Erstgeborene in dem Sinne, daß es ohne ihn überhaupt keine Geborene, keine Geschöpfe geben könnte, vgl. Joh. 1, 3. In Joh. 1, 1 ff. ist sowohl Christi Gottheit, als sein Unterschied vom Vater deutlich ausgesprochen. Das Wort, λόγος, war bei, eigentlich zu Gott hin, also von ihm verschieden und in bestimmter Verhältnißstellung zu ihm sich befindend; aber dieser Logos war nicht ein untergeordnetes Wesen, nein, er war selbst Gott, θεὸς ἦν ὁ λόγος. Vers 14 und 18 wird dann sein Verhältniß zum Vater näher als Sohnes verhältniß bezeichnet. Der Glaube an ihn als Sohn Gottes ist nach 1. Joh. 5, 5; 2, 22. 23 ꝛc. von größter Wichtigkeit; ohne denselben ist auch der Glaube an den Vater von keinem Werth, ja dieser Glaube an den Sohn ist es, der erst zum Christen macht. Außer der angeführten Stelle Joh. 1, 1, wird er auch Röm. 9, 5; Tit. 2, 13. 14 und wahrscheinlich 1 Joh. 5, 20 Gott genannt, indem „dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben" sich am natürlichsten auf das vorhergehende „in seinem Sohne Jesu Christo" beziehen läßt, während es Kol. 2, 9 heißt, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohne, was ganz auf dasselbe hinauskommt.—In all den berührten Schriftaussagen ist klar und deutlich der Beweis geliefert, einmal von der realen Präexistenz oder Vorweltlichkeit Christi, dann von seinem Sohnesverhältniß zu Gott und endlich von seiner eignen wesentlichen Gottheit.

b) Die Gottheit des hl. Geistes. Die Hauptstellen sind Luk. 24, 49; Apstg. 1, 8; 2, 4 ff; Joh. 14, 16. 17, 26; 15, 26; 16, 13 ff; 1. Kor. 2, 10. 11; 12, 6 ff; 3, 16; Röm. 8, 16; Hebr. 7, 25; Eph. 3, 17; 4, 30. Auch Matth. 12, 30 ff; Mark. 3, 28. 29; Luk. 12, 10 können hieher gezogen werden. Dem Geiste scheint in diesen letzteren Stellen eine höhere Stellung zugewiesen, als selbst dem Sohne, indem die Lästerung gegen diesen noch soll Vergebung finden können, die aber gegen den heiligen Geist absolut keine, was jedoch in dessen einzigartiger (abschließender) Oekonomie seinen Grund hat. Der heilige Geist wird beides von Vater und Sohn auf's Deutlichste unterschieden; denn der Vater sendet ihn, er geht vom Vater aus. Und zwar sendet ihn der Vater auf die Bitte des Sohnes, ja der Sohn selbst sendet ihn als einen andern Tröster, der nach seinem Hingang zum Vater ihn bei den Gläubigen vertreten werde, weßhalb er vom Apostel als der Christus in ihnen bezeichnet wird, und in Wort und

That verklären. Demnach, wie (auch sonst) aus obigen Schriftstellen hervorgeht, will und handelt der heilige Geist gemäß bestimmten ihm innewohnenden Wissens, und kann man ihn betrüben und dadurch von sich weisen. Er führt nicht bloß den Willen des Sohnes und Vaters aus, sondern, was er in den Gläubigen wirkt, ist sein eigner Wille, wie sich daraus ergibt, daß er menschliche Fähigkeiten in seinen Dienst nimmt, sie steigert, adelt, zur Erfüllung gottverherrlichender Zwecke verklärt. „Fühlen", Wollen, Erkennen sind aber persönliche Akte, keine unpersönlichen Kraftwirkungen; sein Unterschied von Vater und Sohn ist daher ein in sich wesender Personunterschied. Seine Wesensgleichheit mit beiden wird verbürgt durch sein Werk, das ebenso, wie das Werk Christi, die ungeschmälerte Gottheit erheischt, und wer anders als Gott selbst könnte absolutes göttliches Wissen besitzen (1 Kor. 2, 10. 11)?

c) Selbstständige Nebeneinanderstellung von Vater, Sohn und Geist. Dies geschieht in 1 Kor. 12, 4—6., wo der Geist als Inhaber der in der Kirche sich ausbreitenden Gabenfülle erscheint, Christus, der Herr, als das sie verwaltende königliche Haupt, der Vater als der letzte Grund der in ihr sich offenbarenden Kraftwirkungen. 2 Kor. 13, 13 sind sie auf eine Weise zusammengestellt, die den Vater als Urheber des Heils (vgl. Joh. 3, 16), den Sohn durch seine Erniedrigung (vgl. Phil. 2, 5 ff) als Bewirker derselben, und den hl. Geist als den durch und in welchem wir des Heils theilhaftig werden und mit Gott selbst Gemeinschaft haben auf's Klarste kennzeichnet. Die Hauptstelle ist aber Matth. 28, 19., die Taufformel, wornach auf einen der drei zu taufen keine vollgültige Taufe wäre, (am ehesten noch auf Christum, nach Apstg. 2, 38; 19, 5; doch ist er hier wahrscheinlich allein genannt, weil der wahre Glaube an ihn den Glauben an Vater und Geist in sich schließt und es bei den Betreffenden vor Allem auf diesen Glauben ankam; getauft wurde aber in Wirklichkeit nicht allein auf ihn, sondern auch auf Vater und Geist, was wenigstens bezüglich des letzteren aus Kap. 19, 2 und 3 klar hervorgeht, bezüglich des Vaters aber sich von selbst versteht). „Ihre Bedeutung liegt insbesondere darin, daß sie das schon anderswoher bekannte Verhältniß zwischen Vater und Sohn auch auf den heiligen Geist überträgt, und damit sowohl seine wesentliche Einheit mit beiden, als seinen persönlichen Unterschied von beiden lehrt," vgl. Matth. 3, 16. 17. Auf alle drei zu taufen, um dem Begriff der Taufe zu genügen, kann nur deßhalb nothwendig sein, weil alle drei gleichwesentliche Causalitäten unseres Heiles sind.

2. Kirchenlehre.

§ 15. Kirchliche Entwickelung der Lehre. Der einfache Glaube an Vater, Sohn und Geist war von Anfang an stehende Thatsache des christlichen Bewußtseins. Wie aber Gott Drei persönlich und doch dabei nur Einer sein kann, war eine für das wissenschaftliche Denken zu lösende Aufgabe, die sich durch mancherlei feindliche Gegensätze hindurchzuarbeiten hatte, welche jedoch bis auf die neuere Zeit hinab sämmtlich zusammengefaßt werden können unter die gemeinsamen Namen des Monarchianismus und Subordinatianismus. Der Abschluß, den die Lehrentwickelung in den altkirchlichen Symbolen gefunden hat, und den die Reformation unverändert stehen ließ, ist noch heute allgemeine Annahme der Christenheit.

1. Die einfache, als Thatsache geglaubte Lehre. Einem vom Wassertode etwa Geretteten steht die Thatsache, daß er gerettet worden, fest, auch wenn die genauere Erörterung, wie und von wem dies geschehen, ihm nicht sollte möglich sein. Stand Jemand am Ufer mit einem Seil in der Hand, mittelst welchem ein Zweiter in das wogende Element sich hineinwagte und den Ertrinkenden herausriß, oder geschah es auf andere Weise, darüber spekulirt der Gerettete zunächst nicht, das ist höchstens ein späterer Nachgedanke, vorerst und vor Allem freut er sich seines Gerettetseins. So frugen auch die unter der Last ihrer Sünden schmachtenden und nach Erlösung seufzenden Juden und Heiden, nachdem sie in Christo Heil und Frieden gefunden, nicht grübelnden Sinnes darnach, wie Gott zugleich Einer und Drei, oder Drei in Einem sein könne; es war ihrem frohen Herzen genug, zu wissen, daß der Vater durch die Sendung des Sohnes sich ihrer in unendlicher Liebe angenommen, daß sie durch Christum, den Menschgewordenen Sohn Gottes, Vergebung der Sünden empfangen hatten, und daß der heilige Geist ihnen ihre Gotteskindschaft versiegelte und der Lebensgemeinschaft mit Gott froh machte. Bei den ältesten Kirchenschriftstellern finden wir deßhalb noch keine genaueren Unterscheidungen über das Wesen der Trinität und das gegenseitige Verhältniß von Vater, Sohn und Geist. Sie reden meist in Ausdrücken der heiligen Schrift, oder lehnen sich doch an diese an, ohne den Versuch einer wissenschaftlichen Formulirung. Aber schon das ausgesprochene Bekenntniß dieses ihres einfachen Christenglaubens ward mannigfach durch jüdische oder heidnische Einwürfe veranlaßt, wie

denn diese gleichfalls dahintrieben, jenen Glauben denkend zu verarbeiten und in genauere begriffliche Formen zu bringen. Stempelte der Ebionitismus Christum zu einem bloßen geistgesalbten Menschen, und ließ hingegen der gnostische Doketismus den Menschen Jesus nur als Durchgangspunkt für den göttlichen Logos erscheinen und löste er dadurch dessen Menschheit in ein bloßes Scheingebilde auf, so galt es im Gegensatz zu jenem die übermenschliche göttliche Wesenheit Christi zu betonen, im Gegensatz zu diesem aber den Nachdruck auf seine wahrhafte Menschheit zu legen. Dieses geschieht denn auch in einer Reihe von Vertheidigungsschriften von Justin, dem Märtyrer, bis auf Origenes. Während vorerst die Gegensätze außerkirchliche waren, kamen sie bald genug in der Form von Häresien in die Kirche selbst hinein in den obenbezeichneten zwei Hauptgestaltungen.

2. Der Monarchianismus. Derselbe legt zunächst das Hauptgewicht auf die Einheit Gottes, die Monas. Wie immer Sohn und Geist zu denken sein mögen, sie dürfen der ein- für allemal feststehenden Einheit keinen Eintrag thun; lieber, als dies zuzugeben, müssen sie entweder als Kraftwirkungen des Vaters gedacht werden, oder sind Vater, Sohn und Geist bloß drei verschiedene Seins- oder Offenbarungsweisen desselben einen Gottes.

Ersteres (vertreten von Theodotus, Artemon u. A.) ist die ältere Form des Monarchianismus, mit welchem jedoch der deistische Rationalismus und Unitarianismus der neueren Zeit wesentlich übereinstimmt. Gemeinsam ist den verschiedenen Vertretern dieser Richtung, daß sie Christum das Gottsein absprechen und ihn für einen in mehr oder weniger außerordentlichen Weise mit göttlichen Geisteskräften ausgerüsteten Menschen halten. Paulus von Samosata, Bischof von Antiochien, ließ mit ihm den Logos in Verbindung stehen, den Gott zwar von Ewigkeit aus sich herausseße, so daß man ihn Sohn nennen und ihm ein Sein beilegen könne, den er aber dennoch nur eigenschaftlich als unpersönliche Kraft auffaßte. Derselbe hat nach ihm in den Propheten, am meisten jedoch in dem von der Jungfrau aus dem heiligen Geist geborenen Davidssohn gewirkt. Dies ist die höchste Form jener Lehre. Sonst, auch vom Rationalismus und Unitarianismus nicht, wird kein Gewicht auf die Wirksamkeit auch nur eines eigenschaftlich bestimmten Logos gelegt, noch hat die (oft angenommene) jungfräuliche Geburt aus dem heiligen Geist eine höhere constitutive Bedeutung; als das Jesus vor andern Menschen Auszeichnende wird häufig nur, ganz wie beim Ebionitismus, die Geistesfalbung zur Zeit seiner Taufe mit Nachdruck betont. Hier-

bei konnte jedoch nicht stehen geblieben werden. Als bloßer, wenn auch mit göttlichen Kräften noch so hoch ausgerüsteter Mensch konnte Jesus unmöglich heilskräftiger Erlöser sein; mit solcher niedrigen Anschauung von ihm kann sich das wirklich von Sünden erlöste Bewußtsein nicht zufrieden geben. Setzt Christus kraft seines Werkes mit Gott in Gemeinschaft, so ist diese Gemeinschaft in ihm nothwendig auf vollkommene Weise vollzogen, so muß er selbst göttlichen Wesens sein.

Die andere ist daher die höhere, wenn auch pantheistisch gefärbte, Form des Monarchianismus. Dieser sah in Jesu eine Erscheinung Gottes des Vaters. „Er bewahrte die Einheit Gottes und schien doch Christum höher zu stellen, als die gewöhnliche Lehre. Er lockte durch den Schein des Geheimnisses und der Tiefe. Ja, er hatte zu Anfang des dritten Jahrhunderts selbst auf dem Stuhle Petri seine Vertreter. Am einfachsten und unentwickeltsten erscheint der Patripassianismus des Praxeas. Tertullian aber wies ihm siegreich nach, wie er, der in Gott den trinitarischen Unterschied verwerfe, den Unendlichen in die gemeinste Endlichkeit herabziehe. Diese Schwierigkeit suchte Noëtus aus Smyrna durch die Unterscheidung einer unendlichen und endlichen Seite in Gott zu überbrücken. In Christo war, was menschlich war, der Sohn, was aber Geist (Gott) war der Vater. Die Annahme eines die Endlichkeit in sich tragenden Gottes war offenbar zum Pantheismus abschüssig" (Kahnis). Der Hauptvertreter dieser Richtung ist jedoch Sabellius. Gott, als der bei sich selbst seiende und in sich ruhende, ist ihm die Monas, die aus sich heraustretend und in Thätigkeit (nach Außen) übergehend Logos heißt. Durch dieses Aussichheraustreten, diese Selbstentfaltung entsteht die Welt. Hier war es, wo er die Schriftstellen, welche von der Weltschöpfung durch den Logos reden, unterzubringen hoffen konnte; doch deckte sich seine Lehre keineswegs mit der Schriftlehre, da ihm nicht, wie dieser, der Logos den Sohn repräsentirte, sondern die ganze Gottheit. Erst innerhalb der Menschheitsgeschichte weitet sich die Monas zur Dreiheit aus, ἡ μονὰς πλατύνεται εἰς τριάδα, indem sich dieselbe in der Gesetzgebung als Vater, in der Erlösung als Sohn, in der Heiligung als Geist offenbart. Hätte er nun diese Unterschiede nacheinander nicht bloß, sondern auch nebeneinander festgehalten, so ließe sich sagen, er habe eine ökonomische oder Offenbarungstrinität gelehrt, die in das Wesen Gottes selbst zurückgreifen müsse. Allein die bezeichneten göttlichen Thätigkeitsweisen lösen sich gegenseitig ab und in jeder ist derselbe eine Gott ganz zugegen. Der eine Gott tritt also nacheinander in drei verschiedenen Seinsweisen auf,

übernimmt nacheinander drei Rollen; Offenbarungsgestalten (πρόσωπα) sind es, die sich gegenseitig ablösen, so daß die Monas, die erst Vater war, dann Sohn und endlich Geist wird. Demnach ist es nicht der Vater, sondern der menschgewordene Sohn, der leidet, oder die Monas, der eine Gott in ihm.

Die neueren philosophischen Systeme eines Schelling und Hegel weichen vom Sabellianismus darin ab, daß sie Gott nicht innerhalb der Menschengeschichte, sondern mittelst der Welt trinitarisch werden lassen. Der Vater ist Gott als reines Ansichsein und noch nicht in sein Andersein übergegangen. In der Welt geht er in dies Andersein über, sie ist der Sohn Gottes. Aus der Vielheit der Welt kehrt er aber zu sich zurück, biegt sich gleichsam um und faßt sich im menschlichen Bewußtsein zur Einheit zusammen, wird sich seiner selbst bewußt, und so ist Gott Geist. Eigentlich ist das jedoch nur ein Spiel mit Worten, Gott kommt darnach aus dem Weltproceß gar nicht heraus, und ganz unerklärbar ist es, wie er hineinkam. Die Vollkommenheit, ja eine weit höhere, die er erst im Verlauf der Weltentwickelung erlangt, sollte er schon zu Beginn derselben haben, um es überhaupt zu einer Welt bringen zu können. Ein Gott aber, der erst werden muß, was er nicht schon ist, kann nicht Herr der Welt, kann am allerwenigsten der absolute Geist sein. Solche Veränderlichkeit will Schleiermacher von Gott ferngehalten wissen und seine Erhabenheit über die Welt will er festhalten. Gott ist ihm die in sich unterschiedslose Welturſache. Die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Christo ist ein Sein Gottes in ihm, aber kein vom Vater verschiedenes persönliches Sein. Schleiermachers Denkweise ist sabellianisch, woraus er selbst kein Hehl macht. Allein, wenn Gott nicht in sich unterschieden ist, so ist unbegreiflich, wie verschiedene Offenbarungsweisen desselben sollen möglich sein. Denn soll die verschiedene Empfänglichkeit der Welt davon die Ursache sein, daß Gott verschiedenartig zurückgestrahlt, offenbart werde, so hat er entweder als der Welterhabene diese verschiedene Empfänglichkeit gesetzt und kann dann nicht in sich selbst unterschiedslos sein; oder aber er hat sie nicht gesetzt und dann ist er nicht absolute Causalität der Welt, was er nach S. doch sein soll.

3. Der Subordinatianismus. Nach den gewichtigsten dogmengeschichtlichen Autoritäten sollen die Kirchenväter selbst der drei ersten Jahrhunderte subordinatianisch gedacht haben. Origines spricht wohl von einer ewigen Zeugung, sie ist ihm jedoch eine Zeugung durch den Willen des Vaters und der so gezeugte Sohn (Logos) Jenem untergeordnet; durch ihn

geht aus Gott der Geist hervor, der demnach niedriger steht als der Sohn. Einer ähnlichen Unterordnung huldigten in neuer Zeit die Arminianer, sowie Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts, z. B. Leiser, Sande, Sam. Clarke, Whiston ꝛc. Von besonderer Wichtigkeit ist der Arianismus und Semiarianismus in der alten Kirche, da durch ihn die vollkommenere Ausbildung und genauere Fixirung der rechtgläubigen Lehre veranlaßt wurde. Seine Haup vertreter sind Arius selbst, Aëtius und Eunomius. Der Logos, der auch Sohn genannt wird, ist gleichsam das Mittelglied zwischen dem unendlichen, an sich beziehungslosen Gott und der Welt. Den Grund seiner Entstehung hat er in Gottes Willen, und ist somit Geschöpf. „Sohn wird er nach christlicher Sprache genannt, aber wiewohl er eine einzige, mittlerische Stellung zwischen Gott und der Welt dadurch einnimmt, daß er ihre Einheit darstellt, so ist er doch nach Arius nicht immer gewesen (ἦν ὅτε οὐκ ἦν), ist wandelbar und veränderlich. Aber weil er selbst zeitlich und veränderlich ist, kann er in eine veränderliche Wirksamkeit zur Bildung und Regierung der Welt eingehen, während der unveränderliche Gott an der Bildung und Leitung der veränderlichen einzelnen Dinge nicht betheiligt sein kann" (Dorner). Darnach hätte Gott mit der Welt nur insofern 'was zu thun, als er zum Zweck ihrer Erschaffung den Sohn als Erstgeborenen der Schöpfung entstehen läßt; dieser aber, weil selbst veränderlich, gehört auf die Seite der veränderlichen Welt, von der Gott deistisch getrennt, in weite Ferne gerückt ist. Kann aber Gott als der unveränderliche in kein Verhältniß zur veränderlichen Welt treten, so ist unbegreiflich, wie er zur Schöpfung des doch auch veränderlichen Sohnes soll kommen können.

Sodann aber könnte auch dieser Sohn uns nicht die wahre Gemeinschaft mit Gott vermitteln. Gott bliebe in seiner Jenseitigkeit uns fremd, und ein Verhältniß zu einem noch so erhabenen Geschöpf dürfte man nicht Religion nennen. Religion kann nur bestehen, wenn wir Menschen für Gott empfänglich sind, und Gott in mittheilsamer Liebe sich uns zuneigt. Daß er aber sich mittheilen, offenbaren will, das hat er in Christo und dem heiligen Geist klar bezeugt. Ein Geschöpf kann die Wahrheit Gottes nicht vollkommen offenbaren, noch mit Gott in Gemeinschaft setzen; beides kann Christus nur thun, wenn er mit dem Vater gleichen göttlichen Wesens ist. Der heilige Geist aber kann nur kraft seiner Einwohnung göttlich machen, vergöttlichen unter keiner andern Bedingung, als daß er selbst Gott ist. Durch derartige Gedankengänge suchten Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa und Nazianz, nebst vielen Andern den Arianismus und Semiaria-

nismus zu wiederlegen und die Aufstellung der reinen Lehre zu ermöglichen.

4. Die Kirchenlehre. Der erste klärende Niederschlag der vorausgegangenen Lehrstreitigkeiten findet sich im nicänischen Symbolum. Die hieher gehörende Stelle lautet: „Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge Schöpfer. Und an einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, gezeugt aus dem Vater als der eingeborene, d. h. aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt nicht geschaffen, gleichen Wesens mit dem Vater, ὁμοούσιον τῷ πατρί u. s. w. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, und an den heiligen Geist." Hier werden, wie man sieht, nur Vater und Sohn in ihrem gegenseitigen Verhältniß näher bestimmt, der Glaube an den heiligen Geist wird bloß bekannt, ohne über seine Stellung zu Vater und Sohn 'was auszusagen. Die Ansichten in Bezug auf ihn waren noch äußerst unsicher und schwankend. Ein Geschöpf konnte man ihn nicht sein lassen, und man wußte nicht recht, ob die Aussagen der heiligen Schrift dazu autorisirten, ihn Gott zu nennen. Noch ums Jahr 380 sagt Gregor von Nazianz: „Von den Weisen unter uns halten einige den heiligen Geist für eine Wirkung (ἐνέργεια), andere für ein Geschöpf, andere für Gott selbst, und wieder andere wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen, aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der heiligen Schrift, weil sie nichts Genaueres darüber bestimmt." Auf der Synode zu Constantinopel (381) wurde daher in abschließendem Sinne gelehrt: „Und an den heiligen Geist, den Herrn, den Lebendigmachenden (τὸ ζωοποιόν), der von dem Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohn anzubeten und zu verehren ist, und der durch die Propheten geredet hat." Dadurch war nun der heilige Geist über den Kreis des Geschöpflichen emporgerückt. Die Lehre vom Sohn ward von dem nicänischen Symbol unverändert herübergenommen, mit dem bloßen Zusatz, daß er vor aller Welt gezeugt sei. Es wird beiden die Gottheit zugesprochen, doch dem Geiste nicht ausdrücklich, sondern nur als der mit Vater und Sohn gleicherweise zu verehrende, und dem Sohne in abgeleitetem Sinne, denn er heißt Gott aus Gott ꝛc. Im ersten Satze heißt der Vater allein der eine Gott, Schöpfer Himmels und der Erde ꝛc., wornach also die Dreieinigkeit in ihn hineinzufallen scheint. Wenn er der eine Gott ist, so kann der Sohn und der heilige Geist seine Gottheit nicht vermindern noch vermehren; auch bei Zeugung des Sohnes und beim Ausgang des Geistes bleibt er derselbe eine Gott. Sie ruhen also beide in

seinem Wesensgrunde und bleiben von ihm abhängig. So sehr sie gegen denselben stritten, so haben doch demnach die nicäno-constantinopolitanischen Kirchenlehrer den Subordinationismus noch nicht überwunden; Sohn und Geist bleiben dem Vater untergeordnet. Auch waren die Ansichten noch getheilt in Bezug auf den Ausgang des heiligen Geistes. Die griechischen Lehrer behaupteten zumeist sein Ausgehen vom Vater, die abendländischen, mit Augustin an der Spitze, vom Vater und vom Sohne. Um 589 wurde letzteres durch den Zusatz *filioque*, und vom Sohne, abendländische Kirchenlehre.

Inzwischen wurden die zu machenden gegenseitigen Verhältnißbestimmungen genauer erörtert. Das dem Vater, Sohn und Geist gemeinsame Wesen wurde mit οὐσία (essentia, substantia) benannt, während ὑπόστασις (persona) das Unterscheidende bezeichnen sollte, die Person, wie wir noch sagen. Als besondere Eigenthümlichkeit, sagte man, komme dem Vater die Ungezeugtheit zu, ἀγεννησία, dem Sohne das Gezeugtsein, γέννησις, dem heiligen Geiste das Ausgehen, ἐκπόρευσις. Augustin vergleicht die drei Personen mit Gedächtniß, Verstand (Vernunft) und Willen, sucht auch in der Liebe das Princip zur Begründung einer spekulativen Trinitätslehre. Aber die Gefahren der Häresie waren noch keineswegs beseitigt. Trennt man ungebührlich die Personen und lockert das Band des ihnen gemeinsamen Wesens, so daß dieses zum bloßen Gattungsbegriff hinabsinkt, so sind es drei Götter. Betont man aber bei Wahrung der persönlichen Unterschiede die Wesensgleichheit und läßt den einen Gott als den den Personunterschieden übergeordneten in Vater, Sohn und Geist auseinandergehen, so kann sogar der Schein von vier Göttern entstehen. Das sogenannte athanasianische Symbol (ist jedoch bedeutend später als Athanasius) beseitigt diese Gefahren und fixirt durch dialektisch-scharfe Bestimmungen die Trinitätslehre in eine feste, in sich geschlossene Gestalt. Der Christenglaube ist darnach dieser, daß wir den einen Gott in einer Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehren, weder die Personen vermengend, noch das Wesen (Substanz) trennend. Die den Dreien gemeinsame Wesenseinheit wird in die Eigenschaften gesetzt: der Vater sei ewig, allmächtig u. s. w., der Sohn und Geist desgleichen, und doch seien es nicht drei Ewigkeiten u. s. w., sondern eine Ewigkeit, Allmacht u. s. w. Daneben wird der Unterschied der Personen festgehalten und jedem seine besondere Eigenthümlichkeit gewahrt.

Die reformatorischen Bekenntnisse, sowie die Glaubensbekenntnisse der gesammten heutigen rechtgläubigen Christenheit stehen, was die Trinitätslehre betrifft, auf dem oben dargelegten Grunde. Sie thun vom letzteren

Symbol nichts Wesentliches weg, noch fügen sie Wesentliches hinzu. Der Artikel von der heiligen Dreieinigkeit in der Kirchenordnung der (bischöfl.) Methodistenkirche und der Evang. Gemeinschaft ist mit einigen unwichtigen Wortveränderungen mit dem der anglikanischen und andern reformirten Kirchen durchaus gleichlautend. In ihm wird ein wahrer und lebendiger Gott bekannt, als Geist und Inhaber der Eigenschaftenfülle, wie sie in Schöpfung, Erhaltung ꝛc. zur Offenbarung kommt, und dann in diesem einen so bestimmten Gott, der in keinem Theile seines Wesens geringer sein kann, als in einem andern, sondern überall ganz und vollkommen ist, was er ist, wird dann eine Dreieinigkeit gelehrt in einem Wesen und in einer Macht und gleich ewig, Vater, Sohn und Geist. Also das die Drei Einende und ihnen Gemeinsame wird gleichfalls in die Eigenschaften gesetzt, über das Verhältniß der Personen zu einander aber nichts Näheres ausgesagt. Dies letztere ist von Luther in den schmalkaldischen Artikeln bestimmter geschehen, während er ersteres ganz übereinstimmend ausdrückt. Die Confessio Augustana hingegen fügt nur die Bestimmung hinzu, was unter Person zu verstehen sei, nämlich, daß sie sei nicht ein Stück (Theil) oder Eigenschaft in einem Andern, sondern das selbst für sich bestehet. Die altprotestantischen Dogmatiker allerdings haben die Lehre weiter ausgebaut und scharf zergliedert. Der unterscheidende Charakter der drei Personen betrifft nach ihnen entweder das innere Wechselverhältniß derselben zu einander, oder das äußere Weltverhältniß derselben; jenes jedoch fassen sie meist übereinstimmend mit dem altkatholischen (s. oben) Ungezeugtsein, Gezeugtsein und Ausgehen, nur daß sie weiter zergliedern. Das Weltverhältniß wird gleichfalls näher bestimmt und jeder Person das ihr Eigenthümliche zugeschrieben. „Das Bedeutendste, was die Dogmatiker zu den Symbolen hinzufügen," sagt Dorner, „ist ihre Lehre von der Immanentia oder dem lebendigen Ineinander der drei Hypostasen in einander (περιχώρησις, Circumincessio), wodurch ihr Unterschied bestätigt, aber auch zur Einheit zurückgeführt werde." Hierin liegt die Idee eines lebendigen Processes oder Kreislaufs, ein lebendiges Ineinander und sich gegenseitiges Bedingen der drei Personen, wornach jede zur andern hinstrebt und zu ihrem Wesensbestand nothwendig ist, der Vater nicht Vater wäre ohne den Sohn, der Sohn nicht Sohn ohne den Vater, der Geist nicht Geist ohne die beiden, aber auch sie nicht Vater und Sohn ohne ihn. Augenscheinlich ist aber auch so das hochheilige Geheimniß noch nicht zur völligen Klarheit gelichtet, und wird es auch wohl nie werden.

3. Dogmatische Erörterung.

§ 16. Lehre von der heil. Dreieinigkeit in positiver Gestalt.

Aus dem auf die heilige Schrift gegründeten christlichen Bewußtsein sind die kurz dargelegten Denkbewegungen der Kirche nicht ohne innere Nöthigung hervorgegangen, da die Thatsache solchen Bewußtseins über sich hinaus auf objektive Realitäten hinweist, die ihm zu Grunde liegen. So wenig Gottes Sein gedacht werden könnte und würde ohne Veranlassung dazu durch den lebendigen Gott selbst, ebensowenig würde man dazu gekommen sein, ihn dreieinig zu denken, wenn nicht der sich so bezeugenden und darstellenden Wirksamkeit objektive Realität in Gott entspräche. Die Versuche, dem denkenden Bewußtsein das Wie der drei Personen in der einen Gottheit klar zu machen, sind demnach durchaus berechtigt. Gott ist dreieinig, heißt: Der eine Gott hat Existenz nur in dem gleichewigen Sein und Wechselverhältniß dreier sich gegenseitig bedingender Personen; nur wenn man dieses festhält, ist die Gefahr beides der (sabellianischen) Vereinerleiung und der Unterordnung (Subordinatianismus) beseitigt, allerdings aber das Geheimniß selbst, wie solches Sein und Wechselverhältniß näher vorzustellen sei, immer noch nicht gelichtet.

1. Die Nöthigung, Gott dreieinig zu denken, liegt zunächst im christlichen Bewußtsein. Dieses weiß sich erlöst von Sünde, der Sünde, die Druck und Schmerz und Schuldgefühl verursachte und also Zeugniß ablegte von Uebertretung des göttlichen Gesetzes, von gekränkter göttlicher Gerechtigkeit, von Mißverhältniß gegen Gott. Die Beseitigung dieses Mißverhältnisses, das Befreitsein von Sünde und Schuld, kann der Gläubige sich nicht selber zuschreiben; gerade die eigne Ohnmächtigkeit beim Gefühl der Schuld, von der er sich befreit wünschte, machte den damaligen bußfertigen Zustand so unerträglich. Das Wissen um sein Erlöstsein weist also auf göttliche Ursächlichkeit zurück. Derselbe Gott, dessen Gesetz er übertreten und dessen Strafe er dadurch auf sich herabgerufen, muß die Versöhnung gestiftet haben, deren er sich theilhaft weiß, und dies kann nur in seinem guten Willen, also in seiner Liebe begründet sein. Denn das Sündenbewußtsein weiß sich unberechtigt, Anspruch zu machen auf Befreiung, und auch der Versuch der Selbstrechtfertigung will ihm nicht gelingen. Je tiefer

und energischer es sich geltend macht, desto gewisser weiß es sich im Unrecht und desto völliger muß es Gott von aller Schuld an seinem Unheil lossprechen. Der seines Erlöstseins frohe Glaube also weiß, daß solche Erlösung, solches Heil allein von Gott, gegen den gesündigt worden, her sein kann. Und diese oberste Ursächlichkeit des Heils ist der Vater. Die göttliche Vaterliebe hat den Sohn gesendet, Joh. 3, 16. Gott der Vater hat die neue Schöpfung gewollt und uns sündliche Rebellen durch Christum zu sich zurückgewendet, sich geneigt gemacht und für's Göttliche umgestimmt. Denn das Alles ist ja doch von Gott, der uns mit sich selbst versöhnet hat durch Christum—τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ ꝛc., 2 Kor. 5, 18, vgl. V. 17. Wie er aber die Grundursache ist von der Erlösung und allem Sein überhaupt, da schlechthin Alles aus ihm seinen Ursprung wie das Ziel seiner Bestimmung hat, Röm. 11, 36., so ist er gleichfalls die erste Seinsweise des dreieinigen Gottes. Die bezeichnete, göttliche Wirkungsweise, deren wir uns bewußt sind, weist nothwendig auf entsprechende objektive Realität in Gott zurück und macht, wie auch immer der Vater bestimmter vorzustellen sein wird, so viel gewiß, daß, wie alles Seins, er auch der letzte Realgrund des dreieinigen Gottes ist.

Aber das erlöste Bewußtsein weiß sich zum Andern erlöst durch eine erlösende That, es weiß sich mit Gott versöhnt durch Christum, der, was der Sünder nicht zu leisten vermochte, geleistet hat, indem er für die Sünderwelt eingetreten und für sie gut geworden ist. Der lebendige Glaube an ihn weiß sich zugleich in ihm geborgen, von der Sünde frei und mit Christo in die gnadenreiche Gemeinschaft mit Gott versetzt. Das könnte unmöglich der Fall sein, wäre nicht in Christo Gott selbst offenbar geworden. Denn wie sollte doch ein von Natur gleicherweise von Gott getrenntes Wesen in die Gemeinschaft mit Gott, die es selbst zu suchen hätte, hineinführen, wie sollte ein Geringerer, als Gott selbst, mit sich in lebendigen Freundschaftsverkehr setzen können? Nur Gott kann mit Gott versöhnen, 2 Kor. 5, 19. Alle Mühseligen und Beladenen zu sich einladen und ihnen Erquickung verheißen, kann allein, wer sich bewußt ist, eine Welt von Trostfülle in sich zu bergen, wer mit Gott wie Gott selbst bekannt und Sachwalter von dessen Lebensreichthum und Seligkeit ist, Matth. 11, 27. 28. Sebstständiger Lebensherd, und zwar von Ewigkeit her (Joh. 5, 26; 17, 5) muß der Sohn ebensowohl sein, wie der Vater, sollen wir durch ihn zu solchem Bewußtsein und in die volle, ungetrübte Gottesgemeinschaft gelangen können. Wäre er nicht vom Vater unterschiedener, selbstständiger Lebensherd, so wäre keine Ver-

mittelung mit dem Gott, gegen den gesündigt worden, möglich, denn es wäre ja kein Mittler vorhanden, sie zu unternehmen und auszuführen; würde sie also auch von Gott gewollt, sie könnte nicht vollzogen werden und die Trennung von Gott bliebe absolut, ja Gott erschiene da nicht als der Allmächtige, sondern als Ohnmächtiger, indem er seinen eignen Willen nicht in Vollzug zu setzen vermöchte. Doch könnte er überhaupt den Willen zur Welterlösung haben, wäre er nicht ohne den Sohn nur starre Einheit, oder besser Einfachheit, der nicht mit Freiheit, sondern mit Nothwendigkeit all sein Thun vollbrächte, in dem folglich der Gedanke von einem Andersseins der sündigen Weltgegebenheit gar nicht auftauchen könnte? Wenn so, dann ist noch weiter zurückzugehen und zu behaupten: ohne den Sohn wäre er in ewiger Alleinsamkeit verharrt, und so wenig der Gedanke eines Andersseins der sündigen Weltgegebenheit hätte in ihm auftauchen können, ebensowenig hätte er den Gedanken eines Andern überhaupt, also der Welt, fassen können. Damit wäre aber seine Ohnmächtigkeit in's eigne Wesen hineinverlegt; ein Gott, der nicht zu schaffen vermag, kann auch nicht über sich selbst Herr sein, kann so wenig der Grund seiner selbst sein, wie der Welt. So zeigt es sich denn, daß, wenn Christus eine der des Vaters gleiche, selbstständige Lebensfülle von sich behauptet, dies nicht bloß im heilsgeschichtlichen Sinne aufzufassen sein darf, und wenn Johannes ihn das Leben und Licht der Welt und Menschheit nennt, dies nicht zu verstehen ist, als ob in dem Zweck, solches zu sein, sein Licht und Leben aufginge; vielmehr Licht- und Lebensherd für die Welt und Menschheit ist er nur, weil er es an und für sich ist, ganz abgesehen von Welt und heilsgeschichtlicher Offenbarung. Gott wäre gar nicht Gott ohne diesen Lebensherd des Sohnes, in welchem der Vater gleichsam seinen Inhalt aus sich heraus und sich gegenüberstellt. Erst in dieser lebendigen Selbstsetzung seines Wesens ist Gott der Grund seiner selbst, also der absolute, dem, wie wir gesehen haben, Selbstsein zukommt. Allein der wahre Glaube weiß sich nicht nur mit Gott durch Christum versöhnt und in seine Gemeinschaft aufgenommen, er empfindet gleichfalls einen innern treibenden Grund der Lebensgemeinschaft mit Gott, weiß die Richtung des Herzens eine andere als früher, nämlich auf Gott hin gelenkt und mit göttlicher Gesinnung geadelt. Er fühlt in sich den Trieb zu immer höherer Gotteserfahrung. Was anders, als Gott selbst, kann aber in den Herzen der Gläubigen so unausgesetzt nach Gott ausgreifen? Wie könnten wir ein Bewußtsein von etwas haben, das doch nicht irgendwie in uns wäre? Gottes Kinder können nur die sein, deren innerer

Triebgrund der Geist Gottes ist; nur sie können den göttlichen Vaternamen in kindlichem Zartsinn sich zueignen und inmitten zeitlichen Ungemachs kraft des Christus in ihnen der künftigen Herrlichkeit hoffnungsvoll sich getrösten. Die Gläubigen sind der göttlichen Natur theilhaftig, 2 Petr. 1, 4., und wer anders, als Gott selbst, könnte uns seiner Natur theilhaft machen? Wenn daher auch die heilige Schrift in Worten die Unterschiedenheit des Geistes nicht so stark betont und deutlich hervorhebt, wie die des Sohnes, sie wird durch die christliche Glaubenserfahrung nicht minder gefordert. Ohne ihn wüßten wir von dem Erlöserwirken Christi und seiner Lebenskräftigkeit nichts, und darum wären wir auch unbekannt mit Gott dem Vater, da, wer den Sohn nicht hat, auch den Vater nicht haben kann, 1 Joh. 2, 23; 2 Joh. 9. In und durch ihn wird uns die Herrlichkeit des Herrn offenbar, verklärt er ja den Sohn in uns und ist dessen Stellvertreter, 1 Kor. 12, 3 und die bekannten Stellen bei Johannes. Demnach wohnt im Geiste auch der Sohn und der Vater in den Gläubigen, da der Lebensreichthum Christi ja zugleich der des Vaters ist, der Geist aber aus diesem Lebensreichthum schöpft, Joh. 14, 23; 16, 14. 15.

Wenn nun der Geist in der Glaubenserfahrung Sohn und Vater offenbart und gleichsam einigt, so muß dieser seiner Heilswirksamkeit die innergöttliche Stellung entsprechen, welche er zu beiden einnimmt. Der Vermittelung göttlichen Wissens an uns entspricht seine innergöttliche Thätigkeit, welche 1 Kor. 2, 10. 11 als ein Durchschauen der Gottheitstiefen bezeichnet wird. Dies kann nun aber weder dem Vater noch dem Sohne innergöttliches Wissen absprechen wollen, und muß doch zu diesem ihrem Wissen in bestimmter Beziehung stehen; denn warum sollte doch das innergöttliche Wissen des Geistes in ursächliche Gleichheit zu seinem in der Welt vermittelten Wissen Gottes gesetzt werden, wie der Apostel nachweislich thut, wenn nicht eben das innergöttliche Wissen des Vaters und des Sohnes in ihm vermittelt würde und sich einigte? Wir müssen also weiter sagen, daß, wie ohne den Geist das Erlöserwirken Christi und die diesem zu Grunde liegende Heilsursächlichkeit Gottes, oder einfach Vater und Sohn uns unbekannt blieben, so würde innergöttlich ohne den Geist der Vater nicht den Sohn, noch der Sohn den Vater, darum aber auch der Vater sich nicht als Vater, noch der Sohn sich als Sohn kennen und erfassen. Wie es daher auch ohne ihn immerhin um die Absolutheit bestellt sein möge, absolute Persönlichkeit, das ist gewiß, könnte Gott nicht sein ohne den Geist. Kann aber der Vater nicht sein ohne den Sohn und beide nicht ohne den Geist, so

ist dieser und der Sohn dem Sein Gottes ebenso wesentlich, wie der Vater, demnach auch mit ihm, wie unter sich, einander völlig wesensgleich; und ist keiner ohne den andern, was er ist, so machen sie erst zusammen eine vollkommene Einheit aus und der Satz hat unbestreitbare Gültigkeit: dreipersönlich ist Gott doch nur Einer.

2. Versuche, das Wie der Dreieinigkeit sich vorzustellen. Daß solche fortwährend gemacht werden, kann uns nach dem Obigen nicht Wunder nehmen. Die in der Heilserfahrung sich kundgebende dreifache Ursächlichkeit gibt dazu die Veranlassung, und das ernste, sich darüber Rechenschaft geben wollende Denken fühlt das unabweisliche Bedürfniß, dieselbe auf entsprechende objektive Realitäten zurückzuführen. Als durchaus werthlos und nichtssagend müssen nun diejenigen zurückgewiesen werden, welche irgendwie die Dreieinigkeit durch die Welt bedingt sein lassen, wie dies von allen pantheistisch gefärbten Systemen geschieht, dem des Schelling und Hegel u. A. Auch die Theosophie und Mystik z. B. eines Böhme neigt dorthin. Ob die Welt in ihrer Gesammtheit oder speciell die gesammte Menschheit dann als der Sohn betrachtet wird, oder auch in der letzteren sich Gott erst als Geist haben soll, das macht wenig Unterschied. Ist Gott in seinem Ansichsein der Vater und wird in seinem Andersein der Sohn, so ist er dann nicht mehr Vater, weil in der Welt aufgegangen; soll er sich aber im menschlichen Bewußtsein zum Geistsein bestimmt finden, als Geist erschließen, so wird doch vollständig die Einheit vermißt, denn die Stoffwelt und der (Menschen) Geist können nie in eine sich mit sich identisch wissende Lebenseinheit zusammengehen. Gerade die innerweltliche Thätigkeit, so fanden wir, setzt den außerweltlichen Gott voraus, von welchem sie ausgeht. Die Versuche zur Erklärung der Dreieinigkeit durch Zuhilfenahme der Weltidee (Weiße, Fischer) führen im Grunde auch nicht weiter. Denn unterscheidet sich Gott erst mittelst derselben von einem andern, das nicht er selbst ist und dann erst von sich selbst, so wäre er ohne sie nicht selbstbewußt und also kein vollkommener Gott. Dazu kann die Weltidee nur in der zu verwirklichenden Welt Realität gewinnen; ohne die wirkliche Welt wäre sie bloßes Luftgebilde, ein reines Unding, und also wäre Gott wieder nicht Gott ohne die Welt, und erst durch sie erhielte er volle Seinswirklichkeit. Bei Rothe wird dem Geiste höhere Bedeutung zugeschrieben, als den andern beiden, was schwerlich dem Sachverhalt genügen kann.

Die Ableitung aus der Liebe findet sich, wenn auch einigermaßen von Augustin in Anregung gebracht, doch erst von Richard v. St. Victor mit

Bewußtsein vollzogen. Unter den Neuern sind Liebner und Sartorius hervorragende Vertreter derselben. Der letztere sagt: „Gott ist die unendlich vollkommene, die ewige Liebe in Person und zwar in mehr als einer Person; denn die Liebe besteht ja eben in der Einigung unterschiedener Personen. Das Subjekt der Liebe ist nicht denkbar ohne das Objekt derselben, die persönliche Liebe nicht ohne persönlichen Gegenstand, ohne den sie nur Ich- oder Selbstsucht wäre; darum heischet das Ich ein Du, die erste eine zweite Person, der Liebende den Geliebten, ohne den er nicht liebte. Darum ist Gott sowohl der Liebende, als der Geliebte, sowohl der Vater als der Sohn." Als Vater ist Gott die „hervorbringende Persönlichkeit oder Liebe, womit er in und aus der vollkommenen Fülle seines Wesens seinen adäquaten Gegenstand, seiner ewigen Person die zweite gleichewige erzeugt und alle seine Vollkommenheit ihr mittheilt." Vater und Sohn sind so „wohl unterschieden, aber nicht geschieden, sondern so wie wesentlich eins, so auch persönlich vereinigt, und zwar nicht bloß durch die Liebe, wodurch der Sohn im Schooße des Vaters ist, sondern auch durch die gegenseitige Liebe, womit, wie der Vater den Sohn, so auch der Sohn den Vater wieder liebt. Nothwendig gehört zur Gemeinschaft, zum Einheitsbunde der Liebe, sowohl das Geben (amare, Lieben,) und das Empfangen (amari, Geliebtwerden), als auch das Erwidern derselben (redamare), oder die beiderseitige Gegenliebe" u. s. w. Diese beiderseitige Gegenliebe soll dann der Geist sein.

Sartorius legt bei seiner Auseinandersetzung großes Gewicht auf die (auch auf andere Schriftstellen) Schriftaussage, daß Gott die Liebe sei; aber das kann er sein, ohne daß die Liebe der Grund seiner Dreieinigkeit sein müßte. Ja, Gott muß schon dreieinig sein, wenn er die Liebe sein soll. Ist die Liebe, wie Sartorius will, Ich- oder Selbstsucht, ohne einen ihr gemäßen Gegenstand, so ist sie dies nicht minder, nachdem sie diesen Gegenstand selbst hervorgebracht, denn in diesem, als ihrem Werk, liebt sie sich ja dann immerhin selbst. Der Sohn tritt aber damit in solche Abhängigkeit vom Vater, daß er kaum als nothwendig zur Vollkommenheit des Vaters betrachtet werden kann und auch nicht einzusehen ist, wie er der adäquate Gegenstand des Vaters sein könnte. Aber das wesensgleiche Objekt der Liebe des Vaters kann er nur sein, wenn er schon an und für sich ist, was er ist, ohne erst von jener hervorgebracht werden zu müssen, wenn er also, wie wir oben sahen, dem Vater ebenso nothwendig ist, wie der Vater ihm. Für den Geist kommt aber auf diese Weise erst recht keine Gleichheit mit Vater (und Sohn) heraus, denn er ist nur die beiderseitige Gegenliebe, die doch

unmöglich als Person aufgefaßt werden kann. Die Liebe zweier Eltern, welche erst im Kinde sich wahrhaft einige und vollkommen abschließe, ist schwerlich zum Vergleich geeignet, indem gesagt werden muß, daß, je vollkommener die beiderseitige Liebe von Mann und Weib ist, desto weniger sie sich der Vollendung durch das Kind als Drittes bedürftig erweist. Dazu erscheint der Geist so nur als blasse Wiederholung der schon vorhandenen und in sich vollendeten Liebe des Vaters und Sohnes und wäre keineswegs eine Nothwendigkeit ihres Seins und Soseins, wie wir doch sahen, daß er sein muß, wenn beides, die Wesensgleichheit und die Einheit der Drei, herauskommen soll.

Andere, wie Lange, Twesten, Martensen, auch Dorner und Frank, nehmen das Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkt und construiren jeder auf verschiedene Weise, allein Twesten und Martensen blicken dabei zu viel auf die Weltidee hin, den Sohn mit derselben wohl nicht identificirend, aber doch als (nothwendigen) Bestandtheil mit ihm zusammengefaßt sein lassend, wobei dann die Schöpfung, sonderlich, wenn man die Liebe über Gebühr betont, zur Nothwendigkeit wird. Dennoch sagt letzterer: „Wenn wir daher mit der Kirche nicht nur des Vaters, sondern auch des Sohnes und des Geistes ewige Präexistenz und Unabhängigkeit von der Schöpfung lehren, so sagen wir damit, daß Gott, um der sich selbst offenbare, sich selbst liebende Gott zu sein, ewig sich selbst in Ich und Du (in Vater und Sohn) unterscheiden und ebenso ewig sich mit sich selbst zusammenschließen muß, als der Geist der Liebe, der aus dem Verhältnisse des Gegensatzes ausgeht.“ Auf die Einwendung, daß die Unterschiede des menschlichen Bewußtseins nur ideelle seien, nicht wirkliche, antwortet er: Dies beruhe auf seiner Kreatürlichkeit. „In Gott dagegen ist Denken und Sein Eins, und die Bewegung, in welcher Gott sein Selbstbewußtsein vollzieht, ist nicht nur eine Bewegung des göttlichen Subjekts, sondern auch der göttlichen Substanz“ ꝛc. Das Weitere durchsetzt Martensen mit der Welt der Ideen, die, so gewiß sie in den Kreis des göttlichen Lebens hineinfallen, doch ebenso gewiß ganz bei Seite zu lassen sind, wenn es sich um das dreieinige Wesen Gottes handelt.

3. Ein anderer Versuch zum Verständniß der Dreieinigkeitslehre. Wenn man überhaupt in der Dogmatik eine Construktion geben will, so ist jedenfalls in Uebereinstimmung mit den letztgenannten Dogmatikern vom Selbstbewußtsein auszugehen. Dies legt vor Allem die Thatsache nahe, daß wir Gott als absolute Persönlichkeit

kennen gelernt haben. Als solcher ist er die urbildliche Persönlichkeit, von der wir Menschen in geschöpflicher Endlichkeit abbildliche Persönlichkeiten sind. Wir müssen daher Gott in Aehnlichkeit, in Analogie mit der menschlichen Persönlichkeit denken, wie wir bereits in der Eigenschaftslehre des Näheren gesehen haben. Auch die Ableitung aus der Liebe thut im Grunde dasselbe, ist aber verkehrt, weil sie nicht die Analogie der menschlichen Persönlichkeit als solcher, nicht eine Person, 'sondern das gegenseitige Verhältniß mehrerer Personen zu Grunde legt, Gott also schon der dreieinige sein muß, um der dreiheitlich sich liebende sein zu können.

Nun weiß aber Jeder, der sich denkend selbst beobachtet, oder die Entwickelung des Selbstbewußtseins in einem Kinde verfolgt, daß ein Dreifaches zu demselben gehört. Einmal ist es Subjekt, in welchem das Objekt noch unaufgeschlossen mit einbegriffen ist, von dem jenes daher auch noch nichts weiß und ebendeßhalb auch noch kein aufgeschlossenes Wissen von sich selbst besitzt. In diesem ersten Stadium würde das Kind, auch wenn es sprechen könnte, weder Ich noch Du zu sagen vermögen, weil es keiner Unterscheidung seiner selbst von einem Andern und noch viel weniger einer Selbstunterscheidung fähig ist. Erst bei weiterer Entwickelung, nachdem es die Außendinge als fremde kennen gelernt hat, als solche, die nicht es selbst, sondern Anderes sind, und sich also von ihnen zu unterscheiden weiß, fängt es auch an, sich von sich selbst zu unterscheiden und sich als Objekt sich als Subjekt gegenüberzustellen. Vorerst aber behält die Anschauung seiner selbst als Objekt die Oberhand; es heißt sich weder Ich noch Du, sondern spricht von sich selbst, gewöhnlich unter Nennung des eignen Namens, in der dritten Person. Aber es tritt mit diesem Objekt seiner selbst, dieser „dritten Person", bald in nähere Beziehung, d. h. es lernt sich völliger kennen, wird vertrauter mit sich selbst, hat aber noch nicht die Geisteskraft, sich als Einheit von Subjekt und Objekt zusammenzufassen, sondern bleibt noch in sie, wenngleich vertraulich, gespalten und heißt sich selbst Du. Wie jedoch die Geistesentwickelung fortschreitet, nimmt es selbsterfassend sich als Objekt herein in sich als Subjekt, schließt sich also mit sich selbst zusammen, wodurch die dritte Person und zweite, in der es nacheinander auftrat, nun in die Einheit der ersten aufgenommen erscheinen und diese nun selbstbewußterweise als Ich auftritt. Was sich so beim Kinde in Entwickelungsstufen auseinanderlegt, das ist bei vollendetem Selbstbewußtsein immer noch in diesem enthalten. Einer kann von sich selbst nichts wissen, wenn er sich nicht sich selbst gegenüberstellt als Gegenstand seiner Selbstbetrachtung, also in

Subjekt und Objekt spaltet, als Subjekt in sich als Objekt hineinschaut und erkennend durchdringt. Würde es jedoch damit bewendet bleiben, so bliebe er als Objekt sich als Subjekt immer noch mehr oder weniger fremd (wie man ja ein Außending gründlich kennen mag und es doch als Aeußeres, als Nichtich weiß) und zu einer Selbsterfassung käme es dennoch nicht; soll es zu dieser kommen, so muß er als Subjekt sich als Objekt in sich hineinziehen, in sich wissen, mit sich zusammenschließen.

Dieses nun haben wir im vollen Umfang auf die absolute Persönlichkeit anzuwenden. Zu einheitlicher Selbsterfassung muß Gott aus urgründiger Wesenstiefe heraus sich selbst sich gegenüberstellen. Ohne Objekt seiner selbst zu sein, würde er im starren Naturgrund eines unbeweglichen Wesens verharren, und könnte weder in eigener Lebensbewegung sich haben, noch eine Welt aus sich heraussetzen und zum Herrn derselben sich machen, weil er ja in sich in unterschiedloser Einheit bliebe. Es ist demnach in Gott die Nothwendigkeit zu denken, sich selbst gegenständlich zu werden, und als diese Nothwendigkeit, die nicht in sich verschlossen bleiben kann noch will, ist Gott der Vater. In das Objekt seiner selbst aber, das er aus sich heraussetzt, muß er die ganze Fülle seines eignen Wesens niederlegen, da es ja sonst unrichtig wäre, in demselben eine Selbstobjektivirung Gottes sehen zu wollen; und doch muß man diese sehen, wenn im Sohne der Vater selbst geschaut soll werden können nach Christi Wort: „Wer mich siehet, der siehet den Vater." Gott aber, als Objekt seiner selbst, ist der Sohn. Die wahre Einheit des göttlichen Selbstbewußtseins ist jedoch damit noch nicht gegeben. Subjekt und Objekt, der Vater und Sohn, blieben gewissermaßen fremd außereinander stehen, wenn nicht nur dieses zu jenem zurückstrebt und jenes dieses in sich zurücknimmt, sondern wenn nicht dieses Zurücknehmen und jenes Zurückstreben als Vermittelung freier persönlicher Thätigkeit gedacht wird. Diese freie Personthätigkeit nun, in welcher Vater und Sohn sich begegnen und vollkommen die Einheit ihrer Unterschiede haben, stellt uns den Geist vor, mit dem der Kreis der innergöttlichen Lebensbewegung abschließt und Gott erst in vollendetem Selbstbewußtsein als die absolute Persönlichkeit dasteht.

Ist nun das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit gelöst? Schwerlich. Wir schauen hier spiegelartig nur in Räthselbildern (1 Kor. 13, 12) und sprechen daher auch vielfach in bloßen Räthselworten. Wie sollten wir Endliche den Unendlichen vollkommen uns vorstellen, sein dreieiniges Wesensgeheimniß durchschauen können?! Doch will die obige Auffassungsweise

unserm beschränkten Denken als die beste erscheinen, da sie in den Unterschieden die vollkommene Einheit am besten wahrt, die völlige Wesensgleichheit wie gleiche Ewigkeit der Drei einleuchtend herausstellt, also die im vorigen Paragraphen dargelegten Gefahren der Unterordnung wie Identificirung beseitigt und zugleich Vater, Sohn und Geist als solche aufweist, deren gegenseitige Wesensbeziehung nur die inniger, heiliger und vollkommener Liebe sein können. Der „Vater hat den Sohn lieb und zeiget ihm Alles", vor Allem sich selbst als in seinem andern Ich, der Sohn aber findet darin seine Seligkeit, die Fülle des Vaters auszustrahlen und mit ihm Eins zu sein, und der heilige Geist, von beiden ausgehend und beide in sich einigend, liebt beide gleicherweise, wie er von ihnen geliebt wird. In ihm ist die dreieinige Liebe erst in vollem Sinne eine heilige, weil in ihm, wie die eigne, so die Selbstbewahrung des Vaters und des Sohnes sich vollzieht.

Vierter Abschnitt.

Gott als Grund der Welt.

Was im Obigen sich dargelegt findet, ist die Wesenstrinität, zu der wir jedoch nur auf Grund der Offenbarung Gottes in der Welt gelangen konnten. Der an sich Dreieinige hat sich dreiheitlich geoffenbart in den Werken der Schöpfung, Erlösung und Heiligung, und dies ist es, was man die Offenbarungstrinität (auch ökonomische) heißt. Wie kommt nun der dreieinige Gott dazu, gleichsam aus sich herauszutreten und in einer von ihm geschaffenen Welt sich zu offenbaren? Würde er äußerlich dazu genöthigt, so wäre er nicht der Selbstherrliche und Freie, der er doch sein muß, um überhaupt Gott sein zu können; entspringt aber sein Schaffen einem innern, als Mangel empfundenen Bedürfniß, so ist er nicht der Allgenugsame und seine Gottheit ist wiederum gefährdet. Beide Klippen sind also geflissentlich zu meiden.

§ 17. Als dem absoluten kommt allein Gott Sein zu im eigentlichsten Sinne, allem Andern nur abgeleiteter Weise, und selbst in

seinem höchsten Wirklichwerden kann es, dieses Andere, nicht über Das hinausgehen, was der Möglichkeit nach ewig in Gott beschlossen liegt. Da nun Gott als absolute Persönlichkeit weder blindlings noch mit Nothwendigkeit wirkend gedacht werden kann, so muß er in seinem ewigen Denken die Möglichkeit der Welt in freier Liebe gehegt und das Gedankenbild ihrer sein sollenden Wirklichkeit ewig gefaßt haben.

1. Daß Gott Grund der Welt ist, ergibt sich aus dem Begriff beider wie von selbst. Wäre er es nicht, so müßte die Welt Grund ihrer selbst sein, was durch ihre nachweisliche Bedingtheit im Einzelnen wie im Ganzen ausgeschlossen bleibt. Eben ihre Bedingtheit, das Unselbstständige, Veränderliche, Wechselhafte, das ihr anhaftet und bei oberflächlicher Betrachtung sie fast zum Scheindasein hinabdrückt, ist es ja, was die Forderung eines Unbedingten so nothwendig macht. Als bedingte und endliche muß die Welt auf einem unendlichen und unbedingten Grunde ruhen. Dieser Grund ist Gott. Diese Vernunftforderung steht daher ganz im Einklang mit der Schrift, wenn sie z. B. sagt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde." „Durch ihn, den Logos, ist Alles geworden, und ohne ihn ist Nichts geworden, was geworden ist." „Und der Geist Gottes schwebete über den Wassern;" „du sendest deinen Geist aus und sie, die Dinge, sind geschaffen."

Man darf sogar die Forderung der neueren Wissenschaft hieher ziehen. Nach ihr geht z. B. keinerlei Bewegung je verloren. Scheint auch ein Körper zur Ruhe zu kommen, so ist das nur die Folge davon, daß seine Bewegung sich einem andern Gegenstand mitgetheilt und diesen in Schwingung gesetzt hat. Ohne irgend ein Hinderniß würde ein Körper, einmal in Bewegung, gar nie aufhören, dieselbe in der gleichen Richtung ununterbrochen fortzusetzen. Diese Thatsache aber führt dazu, alle Bewegung des Weltalls auf einen letzten Urgrund zurückzuführen, aus dem sie hervorgegangen und in welchem sie daher ursprünglich insgesammt und allumfassend sich vorfinden muß. Denn die Summe aller Bewegung bleibt sich unveränderlich gleich, wird nicht mehr und nicht weniger, und muß folglich schon vorhanden gewesen sein, ehe eine Welt da war, in welcher sie zur Darstellung gelangte. Bewegung aber ist eine Aeußerung von Kraft, wie Jeder täglich an sich selbst erfährt, kann ich doch ohne die Aufbietung geistiger und körperlicher Kraft nicht 'mal meine Feder führen. Wenn also die Summe aller Bewegungen in der Welt sich gleichbleibt und alle Bewegung doch bloß Aeußerung von

Kraft ist, so muß folgerichtig alle im Weltall zur Verwendung kommende Kraft sich durchaus gleichbleiben, und dennoch schon vor ihrer Aeußerung in der Welt ihrem gesammten Umfang und Stärke nach existirt haben. Der Agnostiker Spencer sagt: "Thus, by the persistence of Force, we really mean the persistence of some Power which transcends our knowledge and conception. The manifestations, as occuring either in ourselves or outside of us, do not persist; but that which persists is the Unknown Cause of these manifestations. In other words, asserting the persistence of Force, is but another mode of asserting an Unconditioned Reality, without beginning or end." Wir wollen mit dem Agnostiker nicht richten bezüglich des Widerspruchs, in welchen er sich dadurch verwickelt, daß eine absolute Macht sich als reale Ursache in der Welt offenbaren soll und wir sie doch nur als eine unbekannte sollen kennen können, denn als reale Ursache der Welterscheinungen *er* kannt, ist sie ja gerade insofern wenigstens nicht mehr *un* bekannt; seine „unbekannte Ursache" ist uns eben der lebendige Gott.

2. *Seit wann ist denn Gott Grund der Welt?* Wenn er es je nicht war, so kann er es auch nicht *geworden* sein; der Begriff des Werdens muß von Gott ausgeschlossen bleiben. Seine Unveränderlichkeit verbietet es, daß wir irgend einen Zuwachs zu seiner Wesensvollkommenheit statuiren, was aber geschähe, wenn wir annehmen wollten, daß er würde, was er nicht ewig ist. Was oben in Beziehung auf Bewegung und Kraft gezeigt worden, das gilt also im vollen Umfang vom ganzen Sein der Welt. Sie ist ewig in Gott, weil er sie von Ewigkeit her will und sie demgemäß denkt nach ihrem Sein und Sosein. Warum er sie will und denkt, das dürfen wir kaum uns erkühnen, zu fragen und viel weniger uns befähigt glauben, befriedigend lösen zu können. Sicherlich jedoch nicht, um zu höherer Wesensvollkommenheit emporzusteigen, wenn doch die ganze in der Welt sich darstellende Kraft schon vor der Schöpfung in ihm weset. Vielmehr deutet die Welt als sein Werk darauf hin, welch' unendliche Lebensfülle über sie hinaus in Gott sein muß. Nicht also seinem Mangel, vielmehr seinem strömenden Lebensreichthum ist die Welt entstiegen, einem Lebensreichthum, der dadurch nicht weniger geworden ist, noch auch einen Zuwachs erhalten hat, und folglich als Wiederspiel der in den innergöttlichen Verhältnißbeziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist sich darlegenden Lebensfülle zu betrachten sein wird. Allerdings entspringt demnach die Welt der Liebe Gottes, denn das innergöttliche Leben ist ein Leben der Liebe, jedoch ein

freies und nothwendiges zugleich. Das Wesen der Liebe selbst ist höchste Freiheit und leidet keinen äußern Zwang von irgend welcher Art, und doch kann sie nicht anders handeln, als sie handelt, weil eben so zu sein ihre Art, so zu handeln, ihr Wesen ist. Die in ihr waltende Nothwendigkeit ist Wesensnothwendigkeit, wofür sich auch Wesensnatürlichkeit sagen läßt und daher die höchste Freiheit. Und so haben wir uns die innergöttliche Liebe des Dreieinigen zu denken, nicht aber ganz so die Liebe, der die Welt ihr Entstehen verdankt, wenigstens erst im zweiten Grade. Die Liebe Gottes, welche in der Welt sich offenbart, ist eine Bethätigung der Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater, und der des heiligen Geistes zu beiden, und doch in jedem dieser drei Fälle nur ein Abbild der innergöttlichen Liebe der Drei zu einander, die von der Welt ganz unabhängig ist und die auch ohne sie vollkommen sein muß. So könnte ja z. B. das Verhältniß von einem Vater und seinem Sohne, der als seinem Vater ebenbürtiger Künstler gedacht sei, durchaus ein vertrauliches und in Liebe wahres sein, ohne daß sie einzeln oder gemeinsam auch Kunstwerke schaffen müßten, was sie doch könnten; wenn sie aber solche schaffen, so wäre freilich gegenseitige Theilnahme und Hilfeleistung, mit einem Wort Gemeinsamkeit, zugleich Darstellung ihrer gegenseitigen Liebe.

3. Die Welt ewig in Gott als Idee. Da die Welt einmal ist, so kann sie nie außerhalb des Kreises des innergöttlichen Lebens gelegen haben, sondern war immer in Gott als seine Idee. Wie Gott „uns in Christo vor Grundlegung der Welt erwählet hat," Eph. 1, 4; 2 Tim. 1, 9, die wir als Geschöpfe doch mit einbegriffen sind in die Welt, die Schöpfung ja aber der Erlösung vorhergeht und der Schöpfungsplan also dem Erlösungsplan mindestens nicht nachfolgen kann, so ist gewiß auch die Schöpfung ewig in Gott beschlossen und die Welt in ihrer Gesammtheit und Einzelheit gedankenrißlich fixirt. Das Werk eines Künstlers ist einfach der äußere Abdruck der Gedanken seines Geistes, die in sich vollendet war schon vor der Fertigstellung des Kunstwerks. Ebensowenig schafft Gott aus dem Stegreif, er, dem alle seine Werke von und daher vor der Welt her bekannt sind und der solch' Einzelnes, wie die Wohnsitze der Völker, vorausbestimmt hat, Apg. 15, 18; 17, 26. Wie könnten auch sonst die Himmel seine Ehre verkündigen und das Weltall seine ewige Gottheitskraft offenbaren, Ps. 19, 2; Röm. 1, 20, wenn nicht seine Schöpfermacht in den zu Thaten gewordenen Ideen seiner Weisheit zu Tage träte?

Schon der alte Plato sah in der Welt eine Fülle verkörperter Ideen,

als deren oberste er die Idee des Guten bezeichnet und die er öfter mit dem höchsten Gott zu identificiren scheint. Wir haben jedenfalls dies als Wahrheit hinzustellen, daß Gottes Gedanken schöpferische sind und daß sie allesammt in einem einheitlichen Weltplan zusammengefaßt müssen vorgestellt werden. Das ist die Weltidee, welche Gott als „Erstling seines Weges" und als „früheste seiner Werke" gleichsam vor sich hingestellt und gegründet hat, Spr. 8, 22 ff. In ihr hat er ewig das Bild aller künftig zu werdenden Dinge, also der Welt in allen ihren Existenzen und der von ihm gewollten Beschaffenheit. Indem Gott der absolut Gute ist, die Sünde aber gegen solche Güte streitet, kann sie freilich keine Stelle in seiner Weltidee gefunden haben anders, als die des Nichtseinsollenden; insofern war sie demnach doch darin mitenthalten, als der Plan zu ihrer Beseitigung, der Erlösungsrathschluß also, in ihr miteinbegriffen gedacht werden muß. Da nun aber der Logos oder der Sohn, Joh. 1, 3; Hebr. 1, 2, durch welchen die Welt geschaffen worden, derselbe ist, der sie auch erlöst hat, Kol. 1, 13 ff., und in dem Alles bestehet, Kol. 1, 17, so ist der Schluß unabweislich, daß auch die Weltidee in ihm ihren ewigen innergöttlichen Bestand hat. Indem der Vater ewig sich selbst in dem Sohne schaut, erscheint ihm zugleich das Spiegelbild der künftig zu werdenden Welt, und weiß er sich durch ihn nnd im Geiste als der reale ewige Möglichkeitsgrund der Welt. Damit ist nun aber über die Menschwerdung des Sohnes, abgesehen von der Sünde, nichts ausgesagt.

Freilich ist in der Weltidee auch die Idee der Menschheit miteinbefaßt zu denken, und daß sie also zu dem Sohne, in dem der Vater die Seinsmöglichkeiten der Welt ewig schaut, und der in sich die Bestimmung zur Menschwerdung trägt, in nächster Beziehung steht und an ihm ihr besonderes göttliches Urbild hat, ist selbstverständlich; aber daß, um diese Idee der Menschheit vollkommen verwirklichen zu können, der Logos hätte Mensch werden müssen, auch wenn die Sünde nicht in die Welt eingedrungen wäre, das will sich weder mit der relativen Selbstständigkeit der Welt noch mit der Absolutheit Gottes vertragen. Wenn Gott eingehen mußte in die Form der Endlichkeit, um die Menschheit zu dem zu machen, wozu er ihr daohne die Kräftigkeit nicht mittheilen konnte, so ist er von ihr nicht frei, sie ist Moment seines Wesensbestandes, ein Moment, in das er eingehen und sich selbst darleben muß, um seinen Schöpferzweck zu erreichen; aber dann ist es mit seiner freien Schöpferherrlichkeit aus. Zudem müßte eine ewige Menschheit in Gott hineingedacht werden, welche ihn in die Endlichkeit hin-

abziehen und sie zur Göttlichkeit emporheben würde. Namhafte Theologen alter und neuer Zeit, unter diesen Liebner, Lange, Martensen, Dorner (nach Schweitzer 2, 121 die meisten reformirten Theologen, was er jedoch nachzuweisen unterläßt), vertreten diese Ansicht in beredter Weise, und daß sie viel Ansprechendes hat, läßt sich nicht läugnen; wir können ihr jedoch nicht beipflichten.

Der Glaubenslehre zweiter Theil.

Die Lehre von der Welt.

Erster Abschnitt.

Die Schöpfung.

§ 18. Die Schöpfung ist freie That des dreieinigen Gottes. Nur wo an einen weltfreien, über sie erhabenen Gott geglaubt wird, kann von einer Schöpfungslehre die Rede sein. Die heilige Schrift lehrt die Schöpfung als Werk des selbstherrlichen Gottes betrachten.

1. Der Pantheismus kennt keine Schöpfung. Das Heidenthum weiß bloß von einer Weltgestaltung aus einem bereits vorhandenen Stoff, über den keine Rechenschaft gegeben, sondern der einfach vorausgesetzt wird. Seine Götter sind Weltbildner. Da sie aber eigentlich vergöttlichte Naturkräfte darstellen, so ist es, genau bei Lichte besehen, die Welt selbst, die nach den ihr einwohnenden Gesetzen sich ausgestaltet, zur Vollendung hin entwickelt. Unbewußterweise ruht so aller Polytheismus auf pantheistischer Naturansicht. Die Welt ist selbst göttlich, und die Götter reißen sich als persönliche Gestalten gleichsam von der allgemeinen Weltgottheit los oder heben sich aus ihr hervor.

Man darf daher dreist behaupten, daß selbst der moderne Pantheismus heidnisches Gepräge trägt. Alles Göttliche kommt ja auch nach ihm nur innerhalb der Welt zur Erscheinung, und wie immer er sich das Göttliche speciell vorstellen mag, ändert an dieser Sache nichts. Faßt er das Absolute als Idee, so ist diese Idee ein eitel leeres Ding, ohne das, worin sie Subsistenz, Wirklichkeit gewinnt; wirkliches Dasein gewinnt sie erst in ihrem Andersein, der Welt, in der das Absolute eine Reihe von Seinsstufen durchläuft, aber immer sozusagen außer sich selbst bleibt, bis es im Menschen zu sich selbst kommt, zur Höhe des Selbstbewußtseins emporsteigt. Oder es wird seine absolute Idee als primitive Einigung von Natur und

Geist angesehen, von denkender und ausgedehnter Substanz, worin immer ein Stoffliches (denn nur solches kann ausgedehnt sein) schon gesetzt, also ein Schöpfungsanfang ausgeschlossen ist. Nach Fichte ist „die Annahme einer Schöpfung der Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre." Hegel spricht wohl von Erschaffung der Welt, aber es ist ein leeres Wort. „Daß er (Gott) Schöpfer ist, ist auch nicht ein Aktus, der einmal vorgenommen worden wäre: was in der Idee ist, ist ewiges Moment, ewiges Bestimmen derselben" (in s. Religionsphil.). Der Pantheismus bringt's also zu keiner Schöpfung, sondern bloß zu einem Werdeprozeß der Welt.

2. Noch weniger von Schöpfung weiß der Materialismus. Nach ihm ist Leben und Geist nur eine Erscheinungsweise des Stoffs. Nur der Stoff und die mit diesem unzertrennlich geeinte Kraft hat wirkliches Sein. Für sich bestehender Geist oder Geister, Gott oder Götter, sind bloße Gespenster einer fabelnden Phantasie. Die Atome bestehen von Ewigkeit und sind die Ursache der gesammten Welt- und Lebeformen. Noch consequenter ist Czolbes „Neue Darstellung des Sensualismus." „Darnach ist die Welt ohne Anfang und ohne Ende; die Materie existirt von Ewigkeit her, sowohl ihren Atomen oder kleinsten Stofftheilchen, wie ihren wesentlichen, organischen Formen nach; sie ist absolut anfanglos und gleich ewig mit der Weltseele, die man als das sie zusammenhaltende und belebende Princip betrachten kann" (Zöckler). Ist der Stoff das einzig wirkliche Sein, wie der Materialismus behauptet, so muß selbstverständlich die Welt entweder ihren stofflichen Elementen nach oder in der jetzigen oder einer der ihr ähnlichen Daseinsformen immer bestanden haben. Um die Denkmöglichkeit einer solchen Annahme kümmert sich der Materialismus nicht; er setzt sie einfach, um das Grundprincip seines ganzen Baues zu retten, nämlich, daß ausnahmslos alles Seiende nur in und aus Stoff besteht.

3. Der persönliche Gott schafft die Welt. In Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift lehrt die Kirche der verschiedenen Confessionen, daß Gott in freier Selbstentschließung die Welt geschaffen hat. Alle Dinge haben von ihm ihren Ursprung und als Besitzer von Himmel und Erde muß er natürlich ihr absoluter Urheber sein, Röm. 11, 36; 1 Mos. 14, 19, 22. Als Schöpfer ist er einzig und unvergleichlich, Neh. 9, 6, vgl. Jes. 44, 24; Jer. 10, 12; 51, 15. Auf sein Geheiß stehen alle Dinge fertig da, Ps. 33, 9. Alle endlichen Dinge kommen und gehen, entstehen

und entwickeln sich, veralten und vergehen, haben also in sich selbst keinen Bestand und folglich auch nicht den Grund ihres Daseins. Sie waren nicht immer und können, weil selbst veränderlich, nur auf einem unveränderlichen Grunde ruhen, einem Grunde, der vom Wechsel nicht berührt wird und daher alles Wechsels und aller Veränderung absoluter Herr ist, Ps. 90, 2; Jak. 1, 17. Psalm 104 ist ein beredtes Lob der Schöpferherrlichkeit Gottes, sowie viele a. St.

Gott schafft alle Dinge und haucht ihnen Leben ein durch seinen Geist, 1 Mos. 1, 2; Ps. 33, 6; Hiob 33, 4. Derselbe wird Ps. 36, 10 als Quell des Lebens bezeichnet, während er Ps. 33, 6 als der im schaffenden Gotteswort wirkende Träger desselben erscheint. Aus Gott dem Vater urständen alle Dinge, geschaffen aber sind sie nicht durch ein bloßes unpersönliches Allmachtswort (1 Mos. 1, 3; Hebr. 11, 3), sondern durch den Sohn, in dem alle Gottesworte ihren persönlichen Sammelpunkt gefunden haben und ihre schaffende Kraft empfangen, Joh. 1, 1—3; 1 Kor. 8, 6; Röm. 11, 36; Hebr. 1, 2; Kol. 1, 16. So ist denn nach der Schrift die Schöpfung das Werk des dreieinigen Gottes, ein Werk „vom Vater, durch den Sohn, im heiligen Geist," wie Kahnis sich ausdrückt. Das will auch die Kirchenlehre nicht in Abrede stellen, wenngleich in den Glaubensbekenntnissen (wie schon im apostolischen) dieselbe unmittelbar dem Vater zugeschrieben wird. Gemäß der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit wäre es ja unmöglich, daß in dem Werk, welches einer jeden Person als besonders ihr zugehöriges zugeschrieben wird, je die andern Zwei nicht sollten mitbetheiligt sein.

§ 19. Näherbestimmung des Schöpfungsbegriffs. In seiner Schöpferherrlichkeit liegt es begründet, daß Gott zur Erschaffung der Welt keines anderweitig schon vorhandenen Stoffes bedarf, vielmehr ist er sowohl dem Stoff als der Form nach ihr Urheber und setzt sie aus dem Nichts ins Dasein, und zwar mit der Zeit und zum Zwecke der Verherrlichung seiner selbst in dem Wohlsein der Creatur, welcher er in freier Liebe sich mittheilt; indem er aber aus dem von ihm gesetzten Stoff eine Welt schafft, bedient er sich Mittelursachen, wodurch die Schöpfung zugleich zum Proceß wird, der in Form der Zeitfolge verläuft.

1. Die Schöpfung aus Nichts. Der Ausdruck aus Nichts, ex nihilo, stammt aus 2 Makkab. 7, 28, wo es heißt: „Aus dem Nichtseienden schuf Gott sie" (die Dinge), ἐξ οὐκ ὄντων αὐτὰ ἐποίησεν ὁ θεός.

Das Buch der Weisheit, Kap. 11, 18 redet hingegen von einer ἄμορφος ὕλη, einer umgestalteten Materie, aus der Gott die Welt gemacht. Diese Ansicht ging in die alexandrinische Philosophie über, und tritt hier und da sogar in der alten Kirche auf, nicht bloß im Gnosticismus. Von diesem unterscheidet sich z. B. Hermogenes nur dadurch, daß er Gott und Materie als ein ewiges Ineinander faßt, in welchem Gott als das Princip der Einheit und Ordnung durch die unmittelbare Nähe und Gegenwart seines Wesens auf die passive Materie so einwirkt, daß daraus die geordnete Welt wird. Jedoch schon der Hirte des Hermas spricht eine Schöpfung aus Nichts aus (ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα). Dies wurde stehende Kirchenlehre. Die protestantischen Dogmatiker unterscheiden demgemäß zwischen einer ersten oder unmittelbaren (creatio prima seu immediata) und einer zweiten oder mittelbaren (creatio secunda seu mediata) Schöpfung, wovon jene eben die Hervorbringung des Weltstoffs aus dem Nichts bezeichnen soll.

Gott bedarf keines äußern Substrats seiner Schöpferthätigkeit. Könnte er den Stoff dazu sich nicht selbst geben, und wäre derselbe unabhängig von ihm vorhanden, so wäre er eben in diesem Maße beschränkt; er wäre nicht mehr der Alleinherrscher des Seins, sondern die Materie würde mit ihm die Herrschaft theilen. Das wäre Dualismus, wie ihn das Heidenthum in verschiedenen Gestaltungen aufzuweisen hat. Der gegebene Stoff kann da als der fremde, spröde, widerspenstige, böse erscheinen, an dem sich Gottes Schöpferkraft zu versuchen hätte und den er sich unterthan und gelenk machen müßte, ohne es am Ende völlig fertig bringen zu können. Allein in der Schrift erscheint der Stoff nicht so Gott gegenüber; wie überhaupt Alles, ist derselbe sofort seinen Winken gehorsam. Gott schaltet mit ihm und Allem ganz nach seinem selbstherrlichen Willen. Schon aus dieser durchgängigen Schriftanschauung ergiebt sich, daß Gott den Weltstoff selbst ins Dasein gerufen, wenn auch dies in 1 Mos. 1, 1 und Apstg. 4, 17, vgl. Hebr. 11, 3 nicht ausdrücklich gesagt sein sollte. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" ist jedenfalls nicht bloße Ueberschrift des Schöpfungsberichts, noch auch als Vordersatz zum 3. V. zu betrachten, sondern wird für sich 'was aussagen sollen und am natürlichsten auf die Setzung des Weltstoffs bezogen. Wenn es aber in der zweiten Stelle heißt, daß Gott dem Nichtseienden rufe wie Seiendem (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα), so kann dies nur bedeuten: um seine Verheißung zu erfüllen, brauche Gott gar keinen Anhaltspunkt im wirklich Vorhandenen, auf seinen Allmachtswink

müsse das Nichtseiende Seiendes werden und als solches hervortreten. — Man hat freilich gesagt, aus Nichts werde nichts (De nihilo nihil fit), und das hat selbst in diesem Falle seine Richtigkeit, denn mit „aus Nichts" soll bloß der Gedanke eines anderwärts gegebenen Stoffs abgewehrt sein, nicht aber seine Herkunft aus Gott. Diese Herkunft scheint in Hebr. 11, 3 angedeutet zu sein: „Durch den Glauben merken wir, daß die Welt durch Gottes Wort bereitet ist, so daß das Sichtbare nicht aus dem Erscheinenden geworden ist." Wenn die Welt, das Sichtbare, nicht aus den in die Erscheinung tretenden Kräften geworden ist, so muß sie doch wohl aus dem geworden sein, was nicht in die Erscheinung tritt, sondern hinter dieser zurückliegt, zunächst also aus dem unsichtbaren göttlichen Machtwort. Dies ist jedoch kein unmotivirtes, kein von dem Innenleben Gottes abgelöstes; es hat die rathschlüßlichen Gedanken Gottes zur Voraussetzung, ja, ist Träger und Vollstrecker derselben. Wir finden also in der Stelle einen Hinweis auf die göttliche Weltidee als das Nichterscheinende, aus dem die Welt geworden ist. Weiter zu gehen, ist weder schriftgemäß noch theologisch haltbar. Eine Aehnlichkeit mit der Stoffwelt, ein Materielles gleichsam, eine Natur in Gott zu statuiren, widerspricht dem christlichen Gottesbegriff. Es ließe sich höchstens in ihm ein dem Raum und der Zeit Analoges vorstellig machen, jene nämlich in dem Nebeneinander, dieses in dem Nacheinander der drei göttlichen Seinsweisen (Personen), es ist aber dabei nicht zu vergessen, daß beides nicht in materiellem, sondern nur in logischem Sinne zu verstehen sein kann.

2. Die Schöpfung geschieht mit der Zeit. In Gott ist nichts wirklich Zeitliches. Die Zeit ist das Maß des Endlichen, er aber ist der Unendliche; sie ist die Form der Entwickelung, in welcher das Creatürliche seine successiven Daseinsstufen durchläuft, um zu der seinem Begriffe entsprechenden Wesensvollkommenheit zu gelangen, Gott aber ist der keiner Entwickelung fähige, weil absolut in sich vollkommene und darum ewige. Wenn er daher in selbstherrlicher Willensentschließung die Welt creatürlicher Dinge schafft, in die Entwickelung einführt, so setzt er damit zugleich auch die Form solcher Entwickelung, die Zeit. Freilich kann sich dies jedoch nur auf den ersten Schöpfungsakt beziehen, auf den Akt, durch welchen ein zu Entwickelndes gesetzt wurde, die nachherige Entwickelung selbst verläuft natürlich in der Zeit. Schon Augustinus lehrte, die Schöpfung sei mit, nicht in, der Zeit erfolgt (cum tempore, s. de civitate dei 11, 6), und das ist constante Kirchenlehre geblieben. Dasselbe will das „Im Anfang",

womit die Bibel ihren Bericht eröffnet, ohne Zweifel besagen. „Im Anfang" seines Schaffens bezeichnet dies Schaffen als Etwas bewirkend und dies Bewirkte als zeitliches. Als Ewiges würde es in Gott beschlossen bleiben, creatürliches Sein kann es nur als zeitliches gewinnen. Die Zeit läßt sich also vom Creatürlichen nicht trennen, und beide müssen zumal in einem und demselben Schöpfungsakt in Wirklichkeit gesetzt worden sein.

Die Frage ist aufgeworfen worden, was denn Gott vor der Schöpfung gethan habe. Sie ist an und für sich falsch, weil sie die Vorstellung des Zeitlichen in Gott hinein verlegt. Gott ist freilich Leben und Thätigkeit, die Welt aber, die endliche, kann nicht das adäquate Objekt seiner Thätigkeit bilden. Sie ist das bloße zeitliche Wiederspiel seiner ewigen auf sich selbst bezogenen innergöttlichen Thätigkeit. Als ein Moment dieser letzteren kann er sie ewig in sich gehegt haben, ohne deßhalb ewig schaffen zu müssen. Origines hielt die Annahme eines ewigen Schaffens Gottes für nothwendig und läßt der jetzigen Welt eine (ewige) Reihe anderer (geistiger) Welten vorhergehen, aber er zeigt damit, daß er die Natur der göttlichen Selbstthätigkeit nicht richtig und tief genug begriffen hat. Uebrigens steht uns die Beantwortung dieser Frage eigentlich nicht zu. Luther betrachtete sie als Fürwitz und antwortet, Gott habe im Birkenwalde Ruthen für die Fragesteller abgeschnitten.

3. Bestimmungsgrund und Zweck der Schöpfung. Wenn jener als unmittelbare Liebe zur Welt gefaßt wird, so ergibt sich damit eine Bedürftigkeit, die doch Gott nicht anhaften darf. Schiller sagt z. B.:

> Freundlos war der große Weltenmeister,
> Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
> Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit!
> Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches ꝛc."

Aber wenn kein Geschaffenes dem Schöpfer wesensgleich sein kann und die Geister bloße Spiegel seiner Seligkeit sind, so muß diese Seligkeit in sich Genüge finden können ohne sie. Eben hinsichtlich der Liebe ist Gott in seinem dreiheitlichen Personleben der Allgenugsame. Die Liebe zur Welt ist eine secundäre, welche ihre tiefe Bedeutung dadurch erhält, daß sie mitaufgenommen sein muß in die Liebe des Vaters zum Sohn, und des Sohnes zum Vater und des Geistes zu beiden. Unter dieser Voraussetzung hat Gott allerdings aus Liebe die Welt geschaffen, wie er sie ja auch aus Liebe erlöst hat (die Bibelstellen, die dies besagen, kann Jeder sich leicht beim Dutzend

herbeirufen). Daraus, wie aus der göttlichen Allweisheit, folgt, daß diese Welt die bestmögliche ist. In der auf unserm Standpunkt abgeänderten Bedeutung können wir daher Leibnitz beipflichten, wenn er sagt: „Die Welt muß als Werk Gottes die beste unter allen möglichen Welten sein; denn wäre eine bessere möglich, als diejenige, welche wirklich besteht, so hätte Gottes Weisheit dieselbe erkennen, seine Güte sie wollen, seine Allmacht sie schaffen müssen." Nur muß dabei die Vorstellung nicht obwalten, als habe Gott aus den Ideen von einer Anzahl Welten die beste ausgewählt und die andern gleichsam bei Seite liegen lassen. Besser ist es, einfach zu sagen: Die Welt ist gut.

Die Weltschöpfung ist die That freier Liebe, in welcher sich auf zeitlichem Grunde das (ewige) Personleben des Dreieinigen offenbart. Darnach bemißt sich der Weltzweck, der vielfach in die Verherrlichung Gottes und das Wohl der Kreatur gesetzt wird. Zwingli z. B. sagt: „Dazu hat er Alles geschaffen, damit er sich uns zu genießen gebe." Alsted: "Finis creationis summus est gloria Dei; subordinatur noster usus." Nach Quenstadt ist der letzte Zweck die Verherrlichung Gottes, seiner Güte, Macht und Weisheit, der Mittelzweck der Menschen Nutzen; denn Gott hat Alles des Menschen wegen, den Menschen aber seinetwegen geschaffen. Das ist auch die Lehre der heiligen Schrift, s. z. B. Ps. 19, 2; 104 u. s. w. Daß es aber Gott um das Wohl der Creatur, des Menschen zu thun ist, ist durchgängige Schriftanschauung, gibt sich bereits in der Führung Israels deutlich zu erkennen und wird sonderlich durch die Erlösung in's hellste Licht gesetzt. Am Ende des Weltlaufs, nach Vollendung aller Dinge, wird Gott sein Alles in Allem, 1 Kor. 15, 20., indem seine Selbstverherrlichung in der Vollkommenheit der Welt und der Seligkeit der Creatur öffentlich zur Schau tritt; beides muß daher auch der göttliche Endzweck bei der Schöpfung gewesen sein.

4. Der Schöpfungshergang. Es steht uns darüber eigentlich nur eine Quelle zur Verfügung, wenigstens was den ersten Anfang betrifft, die hl. Schrift; die Naturwissenschaft kann nur mit der Entwickelung des bereits Gegebenen sich beschäftigen. Ihrem ausschließlich religiösen Zweck gemäß hebt jene vor Allem die göttliche Ursächlichkeit hervor. Von diesem Gesichtspunkt aus finden wir die großartigen Lichtblicke beherrscht, welche, wie auch sonst, auf ihren ersten Blättern gegeben werden. Wir dürfen keine Astronomie oder Geologie erwarten, wo allein reine Religionsurkunde gegeben sein soll, und doch, da die Zeichnung von Gottes Schöpfer-

walten eine von ihm autorisirte ist, läßt sich mit Sicherheit auf eine rechnen, deren Wahrheit durch keine sachgemäße wissenschaftliche Forschung wird umgestoßen werden können.

In einem kleinen (dem ersten) Sätzchen wird die Insdaseinsetzung des Weltstoffs angedeutet, sodann durch das Tohu Wabohu (Lange: Oedenwüst und Wüstenöd) seine Gestalt- und Formlosigkeit betont. Vermöge der Leben zeugenden Einwirkung des göttlichen Geistes, der über den „Gewässern" der Urwelt dahinschwebt, findet ein Hin- und Herweben chaotisch durcheinanderfluthender Werdekräfte statt. Der Wissenschaft ist freier Spielraum verstattet, sich dies vorstellig zu machen. Nach dem Vorgang von Kant und La Place stellt man sich diesen Urstoff gern als eine Gas- oder Dunstmasse vor, aus der sich unser Sonnensystem, wie alle Sphären des Weltalls ausgesondert und zu selbstständigen Gebilden verdichtet haben. Es wäre das eine Evolution im Großen, wie die Erde sie in kleinem Maßstab aufzeigt.

Der Fortgang der Schöpferthätigkeit ist nun nach dem biblischen Bericht folgender:

1) Das kosmische Licht; 2) Scheidung der obern und untern Gewässer; 3) Sonderung von Wasser und dem Trockenen auf Erden; 4) Schöpfung der Pflanzenwelt, natürlich nur in ihren ersten Anfängen (Anfang des Organischen); 5) die planetarische Vollendung der Erdwelt durch die geordnete Verhältnißstellung, in welche sie zu Sonne, Mond und Sterne gesetzt wird; 6) Einführung der Wasserthiere und Anfang der Landthiere; 7) das Schaffen der (ferneren) größeren Landthiere; 8) der Mensch. Dana sagt: "In this succession we observe not merely an order of events, like that deduced from science; there is system in the arrangement, and a far-reaching prophecy, to which philosophy could not have attained, however instructed. The account recognizes in Creation two great eras of three days each, an Inorganic and an Organic. Each of these opens with the appearance of light: the *first*, light cosmical; the *second*, light from the sun for the special uses of the earth. Each era ends in a "day" of two great works—shown to be distinct by being severally pronounced "good". On the third "day", that closing the Inorganic era, there was first the dividing of *land from the waters*, and afterwards the *creation of vegetation*, or the institution of life—a work widely diverse from all preceding it in the era. So on the sixth "day", terminating the Organic era, there was first *the creation of Mammals*,

and then a second far greater work, totally new in its grandest element, "*the creation of Man*".

Wir finden also gezeichnet zuerst die Schöpfung des Urstoffs, sodann die Differenziirung desselben zu anorganischen Gebilden, zu Weltkörpern mit ihren anorganischen Elementen und Substanzen, endlich die Entstehung des Organischen, der Pflanzen- und Thierwelt, von den winzigsten Formen an bis hinauf zum Menschen. Der dritte Tag bildet die Scheidelinie und gehört im ersten Theil dem Anorganischen, im letzteren dem Bereich des Organischen an. Durch Alles hindurch findet sich ein ordnungs- und steigerungsmäßiger Entwickelungsgang eingehalten vom Allgemeinen zu Speciellem und Speciellerem, von Niederem zum Höheren, so daß mit dem höchsten und vollkommensten Lebewesen, dem Repräsentanten Gottes auf Erden, dem Menschen, die schöpferische Entwickelung abschließt. Freilich wären nach dem Befunde der Naturwissenschaft die niedrigsten Pflanzen- und Thierformen ziemlich gleichzeitig entstanden und scheint dies gegen die Priorität der ersteren zu streiten, allein der biblische Bericht will nur das Charakteristische eines jeden Tagewerks hervorheben, ohne damit andeuten zu wollen, daß sonst rein nichts geschehen sei. Auch die Naturkunde benennt ganze Perioden nach ihren hervorstechendsten Merkmalen, nur daß es in ihrem Zweck liegt, den Rahmen ihrer Zeichnung mit dem Befunde ihrer Forschung auszufüllen, während die Bibel ihrem religiösen Zwecke gemäß die gewissermaßen ihm anheimgegebene Selbstentwickelung des Schöpferisch-Gesetzten nicht beschreiben, sondern (bloß) die Höhen der göttlichen Schöpferthätigkeit in klares Licht setzen und nachdrücklich betonen will.

Der Verlauf der göttlichen Schöpferthätigkeit findet sich in den Rahmen sechstägiger Zeitabschnitte eingefaßt. Die sechs Schöpfungstage und der darauf folgende (siebente) göttliche Ruhetag werden in 2 Mos. 20, 11; 31, 17 als die Grundlage für die Wocheneintheilung ausdrücklich hervorgehoben und sind ohne Zweifel von Israel im Sinne von gewöhnlichen Tagen verstanden worden. Doch umgekehrt darf auch gesagt werden: die aus Tag und Nacht bestehenden Sonnentage gaben dem heil. Schreiber das allgemein verständliche Schema, in welches er die göttliche Schöpferthätigkeit einfassen konnte. Uebrigens hat das Wort Tag in der Schrift einen dehnbaren Sinn, je nach dem Zusammenhang. In Ps. 90, 4 (vgl. 2 Petr. 3, 8) heißt es, daß vor Gott 1000 Jahre sei wie ein Tag, und demnach ist seine Schöpferthätigkeit nicht nach dem Maßstab menschlichen Schaffens zu bemessen. Jedoch deutlicher noch ist Joel 3, 4; Jes. 2, 2; Mich. 4, 1 u.

a. St., wo das messianische Gerichtswalten, wie die messianische Heilszeit im Bilde eines Tages oder der „letzten Tage" auftritt. Warum sollte יום sonst einen längeren Zeitraum bezeichnen können, im Schöpfungsbericht aber gerade eine Zeit von 24 Stunden bedeuten müssen? Wo von göttlicher Schöpfungsthätigkeit die Rede ist, da müssen auch demgemäße Schöpfungstage gemeint sein. Die in den übereinandergelagerten Erdschichten massenhaft aufgefundenen Pflanzen- und Thierversteinerungen müssen innerhalb des Sechstagewerks verlegt werden, nicht vor dasselbe, es sei denn Vers 2 beschreibt den durch den Fall der Engel herbeigeführten Zerstörungszustand, der dann in dem Sechstagewerk wieder gutgemacht würde. Allein die Schrift berichtet von einer Schöpfung, nicht von einer Wiederherstellung oder Restitution. Wie sollten denn auch die Pflanzen- und Thierformen jener der Zerstörung anheimgefallenen Engelerde mit denen unserer heutigen Erdwelt so große Aehnlichkeit gehabt haben können, wie sie doch nach dem Befunde der Petrefaktenkunde müßten! Und hätte wohl Gott die Menschenerde gar nicht geschaffen, wenn die Engel treu geblieben wären?! Der Schöpfungsbericht ist selbst der beste Beleg dafür, daß das Wort „Tag" nicht im gewöhnlichen Sinne zu nehmen ist. In Vers 4 wird das kosmische Licht Tag genannt, in Vers 5 aber Finsterniß, die Nacht, mit in diesen Ausdruck einbegriffen. Abend und Morgen heißt vor dem Erscheinen der Sonne ebensowohl Tag, wie nach dem Erscheinen derselben, und doch konnte erst nach deren Erscheinen die Zeit durch 24stündige Tage gemessen werden. Aber auch in Vers 14 wird sowohl das Licht allein, wie dieses einschließlich der Nacht Tag genannt, hingegen Kap. 2, 4 bezeichnet יום die ganze Zeitdauer des Schöpfungshergangs; „dieses sind die Entstehungsgeschichten des Himmels und der Erde in ihrem Erschaffenwerden, am Tage, da Jehovah Elohim Erde und Himmel machte", heißt es wörtlich. Wir dürfen daher mit vollem Recht die „Tage" als Schöpfungsperioden betrachten, in welchen jedesmal je ein besonderer Schöpfungscyklus zum Abschluß kam, wie denn die Tagbenennung mit Abend und Morgen selbst andeutet. Abend: das dunkle, wogende, in Geburtswehen kreisende Walten sich ausgestaltender göttlich-gesetzter Werdepotenzen; Morgen: der Vollzug, die lichtvolle, zur Ruhe gekommene Vollendung des in diesen Potenzen keimartig enthaltenen Werdens. Mit dem Menschen aber hat die Schöpfung ihren Höhe- und Zielpunkt erreicht; Gott hört daher zu schaffen auf und läßt die Ruhe der „Vollendung" walten. Das will der Schöpfungssabbath besagen.

Hiermit stimmt die Naturkunde völlig überein, nach welcher seit dem Erscheinen des Menschen keine neue Arten entstanden sind.

Die Evolutions-Hypothese will die Entstehung aller Seins- und Lebeformen mittelst einer nach Naturgesetzen aus dem Urstoffe der Welt und den Elementen der Erde sich regelrecht vollziehenden Entwickelung erklären. Alle Pflanzen- und Thierformen sollen aus etlichen wenigen Grundformen durch Transmutation hervorgegangen sein. So total verschiedenartig auch Pflanzen untereinander und Thiere untereinander sind, so sollen doch alle ihr Entstehen einem gegenseitigen Ineinanderübergehen und einem gegenseitigen Auseinanderhervorgehen verdanken. Unsinnigeres, als diese Hypothese, in ihrer atheistischen Form, läßt sich nicht leicht etwas denken; das Wahre derselben ist aber deßhalb nicht zu verkennen und wird vom biblischen Schöpfungsbericht selbst angedeutet, wenn dieser die der Erde, dem Wasser, den Pflanzen, den Thieren eigens einwohnende (freilich göttlich-gesetzte) Entwickelungskraft hervorhebend, die Erde selbst Pflanzen hervorsprossen, Thiere hervorbringen, das Wasser mit solchen sich erregen, Pflanzen und Thiere selbstfortpflanzungsfähig sein läßt. Gott hat der Welt, der Natur eine gewisse Selbstständigkeit verliehen, so gewiß er in derselben ein wirklich von sich unterschiedenes Anderes haben wollte. Er hat ihr also Gesetze eingepflanzt, denen gemäß das Geschehen in ihr sich vollzieht. Die Art und Weise des Verlaufs ist von ihm bestimmt. Die Entwickelung mag als ganz natürliche, von Gott nicht beeinflußte erscheinen, sie bringt deshalb nicht minder in endlicher Form die Auswirkung seines schöpferischen Willens zu Stande. Werden aber—entwickeln kann sich nur ein des Werdens, der Entwickelung Fähiges—und solche Fähigkeit ist eine göttlich-gesetzte, so gewiß sie keine selbstgegebene sein kann. In diesem Sinne ist die Welt absolut abhängig von Gott und die Wissenschaft muß dieses zugestehen. Sie muß nicht nur die Gegebenheit des Weltstoffs voraussetzen, sondern denselben auch mit Werdepotenzen geschwängert denken. Sie vermag die Entstehung des Organischen aus dem Anorganischen, sowie den Ursprung des pflanzlichen und thierischen Lebens nicht zu erklären. Eine Urzeugung, generatio aequivoca, ist nach ihrem Befunde unmöglich. Der Mensch endlich ist selbst der Evolutionshypothese ein Wunder, so fein und allmählig die Phantasie der gelehrten Herren sich die Uebergänge auch will vorstellig machen. Gesetze sind nur die Art und Weise, in welcher Naturkräfte wirken und diese sind daher das Belangreichste. Der Stoff ohne Kraft ist nichts, kaum vorstellbar. Die Atome selbst wollen als Kraftcentren

aufgefaßt sein, und nur so haben sie einen Sinn. Wie nun in diesen Kraftmittelpunkten zugleich die bestimmte Art und Weise ihrer Wirkung mitgesetzt sein kann, und wie es unter ihnen zu solchen Wirkungsweisen kommt, daß daraus die Seins- und Lebeformen der Welt entstehen, das vermag keine wissenschaftliche Hypothese zu erklären. Ueber alle hier zu Tage tretenden Erklärungsunmöglichkeiten und Wunderforderungen kann nur der Begriff des lebendigen Gottes hinweghelfen. Gott ist es, der Allem Leben und Odem mittheilt. Apstg. 17, 25.

Zweiter Abschnitt.

Die Welt des Creatürlichen.

Wie der Glaube die absolute Abhängigkeit alles geschaffenen Daseins von Gott fordert, so ist es ihm auch gewiß, daß die außermenschliche Welt nicht um ihrer selbst, sondern um des Menschen willen da ist, und zwar gilt dies nicht von der Naturwelt bloß, sondern von der Engelwelt nicht minder. Daß der Glaube hierin die Schriftanschauung in sich verkörpert, ist klar aus deren Aussagen ersichtlich. Der Schöpfungsbericht zeigt den Menschen als Ziel und daher als Krone der Schöpfung auf (vgl. Ps. 8); also in dem, worauf es in der Bibel ankommt, ist der Mensch auch über die Engel erhaben, wie sie ja überall als von Gott in seinen Dienst gestellte Geister bezeichnet werden. Demgemäß bildet die Lehre vom Menschen den Schlußstein der hierher gehörigen Behandlung und als Vorstufen zu derselben findet das seine Erledigung, was über die Natur- und die Engelwelt zu sagen sein wird.

§ 20. Die Welt. Die Welt in ihrem Gegensatz von Himmel und Erde ist die Gesammtheit des von Gott geschaffenen materiellen Seins. Der Stoff, aus dem sie besteht, macht von dem Gestein und den Metallen, den Formen seiner größten Dichtigkeit, eine Reihe von Wandelungen durch, bis er in der ätherischen Luft und dem strahlenden Licht auf die Stufe der Geistigkeit emporgehoben scheint — ein Beweis von der all-

lebendigen göttlichen Geisteskraft, welche sie durchdringt, und dem Zwecke persönlicher Geistwesen, vor Allem des Menschen dienstbar macht.

1. Der geläufige Name im Alten Testament für's gesammte Weltall ist Himmel und Erde, s. z. B. Ps. 33, 14; 104, 30; Jes. 24, 5; vgl. die ähnliche, ja gleichlautende Benennung im Neuen Testament, Eph. 3, 15; Offb. 21, 1. Doch wird dafür hier gewöhnlich Alles, τὰ πάντα, gesetzt, sowie das Wort für Welt, κόσμος, welches dieselbe ursprünglich von Seiten ihrer Schönheit und harmonischen Vollendung bezeichnen soll, 1 Joh. 2, 14; 2 Petr. 3, 6 ꝛc. Auch αἰών, αἰῶνες (Hebr. 1, 2) ist eine geläufige Bezeichnung und stellt sie als die in der Form der Zeitlichkeit sich entwickelnde dar.

Nach der Schrift hat die Natur keinen in sich vollendeten Selbstzweck zu verwirklichen. Die Bestimmung von Sonne, Mond und Sterne, der Himmelswelt also, ist zunächst die der Dienstleistung für die Erdenregionen — sie sollen scheinen auf Erden, 1 Mos. 1, 14 f; die Erde aber ist Menschenerde und soll dem Menschen untergeben und von ihm zu den Zwecken seines Lebens dienstbar gemacht werden, 1 Mos. 1, 28 f. Sie muß daher vor Allem für ihn, als leiblichem Geistwesen, eine angemessene Wohnstätte sein, und deshalb findet ihre Herrlichkeit eine concentrirte Gestalt im Garten Eden und, in erhöhter Potenz, im Paradies (Kap. 7). Dies die biblische Grundlage, von der aus das Aufstreben der Natur zur Stufe des Geistes hin verständlich wird. Für das tieferschauende Auge ist ein zum Menschen hintendirender Geisteszug in derselben wahrnehmbar, der sie innig mit ihm verbindet und zur Mitleidenschaft und Theilnahme an seinem Geschick befähigt, Röm. 8, 19 f.

So ist's begreiflich, daß, wie die Naturwissenschaft uns lehrt, der Stoff, der rohe und todtscheinende Stoff, von Kräften belebt ist und schon im rauhen Sandstein sich das Licht des Himmels spiegelt; daß in der Pflanze die Kraft den Stoff aufwärts treibt und mit dem Schmuck der Farben ziert; daß aber im Thier der Stoff seine Schwere und Massenhaftigkeit abgelegt und ganz in die Form der Kraft emporgehoben erscheint, und daß endlich im Menschen die Kraft selbst (die materielle) aufgehoben und verklärt sich zeigt im Geist. So steht denn der Stoff, die ganze Natur, im Dienste des Geistes. Schön findet sich dieser Gedanke in Ps. 104 gezeichnet. Durch die Naturelemente richtet Gott seinen Willen aus. Die Winde (V. 4) macht er zu seinen Boten (Engeln), Feuerflammen zu seinen Dienern.

Der Mensch, sein Ebenbild, soll Aehnliches zu thun vermögen, und vom Standpunkte des Menschengeistes aus ist die Zeit der neueren Entdeckungen und Erfindungen der beredte Commentar zu diesem Psalm. Die Gesetze der Natur in verklärter Gestalt in sich selbst verkörpernd, weiß der Mensch dieselben sich dienstbar zu machen und auf diese Weise die Herrschaft des Geistes über den Stoff zur imponirenden Darstellung zu bringen. Als Menschenerde, auf der sich eine Entwickelungsgeschichte des Geistes vollzieht, weist also die Erde über sich selbst hinaus zum Himmel hin, als der Region, der besonderen ursprünglichen Region des Geistes.

2. Der gestirnte Himmel hat von jeher eine gewaltige Anziehungskraft über den Menschen ausgeübt. In Sonne, Mond und Sterne scheint das Himmelslicht zu strahlenden Geistesaugen verklärt, weßhalb man sie früh als Gottheiten oder doch als Erscheinungsformen besonderer Götter auffaßte. Wohl der älteste heidnische Götzendienst war Gestirndienst, und Stellen, wie 5 Mos. 4, 19 u. 17, 3, zeigen, daß auch in Israel solche Auffassungsweise leicht Eingang fand und die Gefahr solchen Götzendienstes groß war.

In der himmlischen Sternenwelt kommt die Schöpfermacht Gottes aufs Wunderbarlichste zur Darstellung, Jes. 40, 6; sie, die Himmel, verkündigen seine Größe, erheben seinen Ruhm, Ps. 104, 1 ff.; 148, 1 ff. Sollte sich daselbst nicht die Herrlichkeit Gottes auch in geschöpflicher Form in Wesen offenbaren, welche dieselben wiederzuspiegeln fähig sind? Die protestantischen Dogmatiker sprechen von einem Luft- und Aetherhimmel und von einem dritten Himmel, wo Gott sich selber offenbar ist in seiner Glorie und Majestät; den zweiten heißen sie den Himmel der Engel und Seligen, wo er sich diesen herrlich offenbare. Könnte man nun nicht annehmen, daß ein Theil der Sternenwelt die Behausung der Engel sei? Die Thatsache, daß Gott Jehovah Zebaoth, Herr der Heerschaaren, heißt, als König des Sternenheeres sowohl, wie als Herr der Engelheere (z. B. Jes. 24, 23 und Ps. 148, 2), scheint dafür zu sprechen; beide, Morgensterne und Gottessöhne, loben und jauchzen gemeinsam ihm entgegen, Hiob 38, 7, und sind daher in innigster Verbindung gedacht. Freilich, der Planet Jupiter hat nur die Dichtigkeit unseres Wassers, Saturn eine noch geringere, und keiner von beiden würde sich demnach für menschenartige Wesen eignen. Aber wir wissen zu wenig über die Beschaffenheit der weit über unser Sonnensystem hinausliegenden Sphären des Weltalls, um einen berechtigten Schluß bezüglich deren Bewohnbarkeit ziehen zu können. Wenn die von der Sonne entlegen-

sten Planeten so sehr an Dichtigkeit abgenommen haben, so mögen es ja Sphären in Menge geben, die von ätherischer, lichtähnlicher Beschaffenheit sind und sich zum Aufenthaltsort geistiger Lichtwesen wohl eignen würden. Doch ist dies bloße Spekulation und keine dogmatische Aussage. Unsere Erde ist allerdings nur ein Tropfen im Weltmeer gegen die unzähligen Sonnen und Sphären, die auf ihren Bahnen im unermeßlichen Weltraum dahinrollen, und doch ist sie bewohnt und der Schauplatz solch' merkwürdiger Großthaten Gottes—warum sollten es jene nicht sein, und zwar in unendlich größerem Maßstab? Auf diese Frage gibt es keine gewisse Antwort. Genüge es uns zu wissen, daß unsere kleine Erde eine unendlich große Bedeutung erlangt hat durch die Menschwerdung Gottes in Christo, eine Bedeutung, welche die gesammte Himmelswelt, sofern sie materieller Natur ist, weit überragt, soll doch am Ende der Tage mit der vom Gottmenschen ausgehenden Erneuerung der Erde die Erneuerung des Himmels parallel gehen und erscheint also die letztere in der ersteren gleichsam mit einbegriffen, Offb. 21, 1—5.

§ 21. Die Engellehre. Der Glaube an höhere Geistwesen, der in der Kirche in Engeldienst ausartete, in neuer Zeit aber häufig als Rest veralteten Aberglaubens ganz bei Seite geworfen wird, ist allerdings nicht gleich wohlbegründeter Bestandtheil der Dogmatik mit andern Lehren, hat jedoch in der heiligen Schrift feste Anhaltspunkte und ist durchaus nicht vernunftwidrig. Demnach sind die Engel ihrem Wesen nach Geister in der Form der Persönlichkeit, ihrem Ursprung nach Söhne (Kinder) Gottes, und ihrer Bestimmung nach seine Boten, die er aussendet zur Ausrichtung seines Willens, sonderlich unter den Menschen in Hinsicht auf ihr Heil.

1. Geschichtliches. Frühe wurden in der Kirche die Engel Gegenstand lehrhafter Verhandlung; ihre Geschöpflichkeit wurde allgemein angenommen und ihnen sogar eine, wenn auch sehr feine, Leiblichkeit angedichtet. Schon im 4. Jahrhundert scheint Engelverehrung vorgekommen zu sein, und selbst Augustin mißbilligt nur die eigentliche Anrufung derselben. Ob sie mit Freiheit begabt und noch der Sünde fähig seien, darüber ward viel gestritten. Die römische Kirche stempelte die Anrufung der Engel zu einem Bestandtheil ihres Gottesdienstes und hat diese ihre Praxis bis heute noch keinen Abbruch erlitten. Unter den protestantischen Bekenntnißschriften redet nur die augsburg'sche in der Apologie von einer Fürbitte der Engel

im Himmel für uns, ohne jedoch damit einen Glaubenssatz aufstellen zu wollen. Die protestantische Nüchternheit artete jedoch vielfach in Unglauben aus, und dieser fand bald an der Engellehre den willkommenen Gegenstand seines Spottes.

2. Nicht vernunftwidrig, sondern schriftgemäß. Wenn freilich Stoff und Geist eins und dasselbe sind, dieser nur die Erscheinungsblüthe des ersteren, dann ist die Annahme von persönlichen, für sich außer Verbindung mit der Materie existirenden Geistern barer Unverstand. Hinwiederum könnte nur uneigentlich von solchen die Rede sein, wenn sie, Wellen des Meeres gleich, aus dem allgemeinen Geiste auftauchten, um sich in demselben sofort wieder zu verlieren. Wie der allgemeine Geist des Pantheismus selbst unpersönlich ist, so können auch keine Persönlichkeiten aus ihm hervorgehen, die Engel hätten da etwa die Bedeutung von unpersönlichen Naturkräften. Ist aber Gott die absolute Persönlichkeit, als welchen wir ihn kennen gelernt haben, so kann seine Schöpferkraft doch gewiß außer dem Menschen noch andere persönliche Wesen hervorbringen, wenn es ihm gefällt. Ein armer Gott, für den in dem geist-leiblichen Menschen das ganze Reich derartiger Möglichkeiten beschlossen läge; vielmehr unendlich muß in dieser Richtung für ihn die Möglichkeit sein, in persönlichen Geisterreichen der mannigfachsten Art sich schöpferisch zu offenbaren. Und da der Menschengeist fortdauert, auch nachdem er seiner Leiblichkeit entkleidet ist, warum sollten nicht Geister ohne materiellen Körper von ihrer „Geburt" an existiren können? Gott selbst ist Geist und deßhalb nicht minder, sondern um so mehr das realste Wesen.

So finden wir es denn ganz naturgemäß, daß wir von Anfang bis zu Ende überall in der heiligen Schrift Engeln begegnen. Sie verkehren mit Abraham, sie erscheinen dem Jakob, auf seiner Himmelsleiter auf- und niedersteigend, sie sind an der mosaischen Gesetzgebung nicht unbetheiligt, in der Richterzeit haben sie Aufträge auszurichten, während des israelitischen Königthums treten sie nicht einmal in den Hintergrund, sie vermitteln oft den Propheten ihre Schaugesichte und leiten sie an in ihren Handlungen, sie erscheinen gleich auf der Schwelle des Neuen Testamentes und zeigen sich bei den großen Hauptepochen der Heilsgeschichte besonders thätig, ohne deßhalb ihre Beziehung auf Einzelpersonen und Gottesmänner aufzugeben, und einige derselben tragen sogar bestimmte Namen und scheinen höheren Ranges zu sein, als andere. Sie erscheinen wohl in menschenähnlicher Gestalt, sind jedoch an sich als reine Geister zu denken und stehen in unmittelbarer Be-

ziehung zu Gott. Bei solcher Sachlage steht es doch gewiß fest, daß nach der Bibel die Engel thatsächliches Dasein haben.

3. Ihr Wesen. Sie sind Geister (Hebr. 1, 14) und als solche unsichtbar (Col. 1, 16), wornach also ihre menschenähnliche Erscheinungsweise nicht zu ihrer Natur gehört, sondern zum Behufe ihres Verkehrs mit Menschen angenommen erscheint. Doch dürfte darin immerhin eine Andeutung liegen, daß Leiblichkeit überhaupt ihrem Wesensbegriff nicht zuwider ist. Kommt ihnen eine zu, so muß es allerdings eine ihrer Natur entsprechende Lichtleiblichkeit sein, gleichsam das Offenbarungsorgan ihrer innern geistigen Herrlichkeit. Die Frage der Leiblichkeit ganz bei Seite, können sie deßhalb nicht minder bedeutungsvolle Wesen sein, so gewiß ja der Schwerpunkt des Menschenwesens gleichfalls im Geiste liegt. Und wie dieser unmittelbar aus Gott stammt, so auch sie. Dieser Thatsache gemäß heißen sie Gottessöhne, בְּנֵי הָאֱלֹהִים, Hiob 1, 6; 38, 7; Ps. 29, 1. Ueber die Art und Weise, wie sie entstanden sind, wissen wir freilich nur dies: sie sind nicht aus Gott entlassen oder entsandt, wie Wasser aus der Quelle oder wie Strahlen aus der Sonne, sondern sind von ihm kraft seines rathschlüßlichen Willens geschaffen worden; geschöpfliche Wesen sind sie, daß ist außer Zweifel. Ps. 103 werden sie Helden der Macht genannt und ihre persönliche Gegenwart kann (deßhalb) eine überwältigende werden, Dan. 10, 8, so daß aufmunternder Zuspruch nöthig wird. Daß sie hohe Intelligenz besitzen, geht aus ihren Reden hervor; doch ist ihr Wissen kein allseitig intuitives, wie das göttliche, denn es gibt Dinge, welche ihnen geheimnißvoll sind und die sie vollkommener verstehen zu lernen trachten, 1 Petr. 1, 12. Aus all diesem folgt die Concentration ihres Seins zu persönlichem Selbstbewußtsein, sowie ihre Freiheit.

4. Zahl und Gliederung. Aus Stellen, wie 1 Mos. 32, 2. 3 und Matth. 26, 53, ergibt sich ihre große Zahl, wie ja Jehovah Gott der Heerschaaren hauptsächlich um der zahlreichen Geister willen heißt, die vor ihm stehen und ihm dienen. Ob Gott sie alle zumal geschaffen oder in verschiedenen auf einanderfolgenden „Zeiträumen", wissen wir nicht. Da sie Geschöpfe sind und vermöge ihrer Freiheit in sittlicher Beziehung wenigstens entwickelungsfähig, so stehen sie in Beziehung zur Zeit und können erst infolge der mit dieser beginnenden realen göttlichen Schöpferthätigkeit zum Dasein gelangt sein. An Fortpflanzung kann bei ihnen nicht gedacht werden, Matth. 22, 30, und ihre Schöpfung muß daher in individueller Einzelheit erfolgt sein. Ob sie einen Reichsorganismus bilden, wie die

bösen Geister, deren Oberhaupt der Satan ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit feststellen. Auf Grund der Namen Gabriel und Michael, Dan. 9, 21, 12, 1, Luk. 1, 19 ꝛc., läßt sich kein Schluß ziehen, da es keine Eigennamen sind, sondern bloße Bezeichnung ihrer sonderlichen Befähigung zur Ausrichtung des göttlichen Willens. Wenn freilich Dan. 10, 13 Michael der vornehmsten Fürsten einer genannt wird und doch nur die Stelle eines Dienenden einnimmt an der Seite dessen, der den Kampf mit dem „Fürsten" in Persien aufnimmt, und wenn 1 Thes. 4, 16 und Jud. 9 das Wort Erzengel sich findet, das doch einen höheren Begriff als das bloße „Engel" hat, so scheint dies, wie auch die θρόνοι u. s. w. in Eph. 1, 21; Kol. 1, 16, allerdings auf stufengliedrige Rangordnung hinzudeuten; aber die Anhaltspunkte dafür haben doch zu sehr das Ansehen der Zufälligkeit, um zu bestimmten dogmatischen Aussagen Veranlassung zu geben. Möglich ist jedoch eine olche Rangordnung jedenfalls, wenn wir uns auch keine klare Vorstellung arüber zu machen wissen.

5. Ihre Bestimmung. Vor allem dienen sie der Verherrlichung Gottes und jauchzen ihm Preis und Ehre zu, Ps. 103, 21; 148, 2; Offb. 4, 8. 9. Darin scheint zunächst auch die Bestimmung der Seraphim Jes. 6, 1 ff. zu liegen, die den himmlischen Tempel der Herrlichkeit Gottes mit ihrem Lobe des Dreimalheiligen erbeben machen. Die Cherubinen aber (1 Mos. 3, 24; 1 Sam. 4, 4; Jes. 37, 16; Ps. 80, 2; 99, 1 vgl. Hes. 1 und Offb. 4) stehen im Dienste Gottes im Zusammenhang mit seinen besondern Macht- und Gerichtsoffenbarungen. Ihre Hauptbedeutung ist ihrem Namen zu entnehmen, Maleachim, Angeloi, Engel, d. h. Boten, welche die Befehle Gottes besonders hinsichtlich der Menschenwelt ausrichten. Sie stehen in intimer Verbindung mit der Geschichte des Heils in Christo, besingen des Erlösers Geburt, beleben das leere Grab des Auferstandenen, geleiten und bewillkommnen ihn bei seiner Himmelfahrt. In der Auswirkung seines Heils unter den Menschen nehmen sie großes Interesse; ihre Bedeutung für uns geht hauptsächlich darin auf, daß sie ausgesandt sind „zum Dienst um derer Willen, die ererben sollen die Seligkeit", Hebr. 1, 14. Stellen, wie Ps. 91, 11 f; Dan. 6, 23; Matth. 18, 10; Apstg. 12, 7 ff. und viele andere, scheinen durchaus die Theorie von Schutzengeln zu begünstigen; schützen können sie jedoch nur auf Gottes Geheiß und infolge der von ihm verliehenen Kraft, und ihr höheres übermenschliches Wissen ist gleichfalls ein empfangenes; sie bleiben sich deßhalb ihrer geschöpflichen Schranken wohlbewußt und weisen alle Verehrung und Anbetung als ihnen

nicht gebührend von sich ab (z. B. Offb. 22, 9). Daß heute keine Engelerscheinungen mehr vorkommen, hat in der Natur der Heilsgeschichte seinen Grund, die Wunder haben ja auch aufgehört, beweist aber nichts gegen ihre Existenz; sie können deßhalb doch in naher Beziehung zu uns stehen und Theilnahme nehmen an unserm Geschick.

6. Dogmatische Bedeutung der Engellehre. Dieselbe ist keineswegs so hoch anzuschlagen wie andere Lehren der Dogmatik, wird daher von namhaften Dogmatikern nur anhangsweise behandelt. Sie bildet keinen nothwendigen Bestandtheil der Glaubenslehre; diese kann derselben entbehren, ohne deßhalb ihren eigenthümlichen Charakter verlieren zu brauchen. Im christlichen Glaubensbewußtsein liegt die Lebensgemeinschaft Gottes und des Menschen ausgesprochen, diese Gemeinschaft ist aber weder in ihrem Ursprung noch in ihrem Fortbestand von der Vermittelung durch Engel abhängig, und diese sind also kein constitutiver Faktor des christlichen Glaubens. Dessenungeachtet liefern sie doch einen lieblichen Beitrag zur Belebung des Verkehrs zwischen Gott und den Menschen. Daß dadurch die göttliche Thätigkeit irgend eine Einschränkung erlitte, ist eine thörichte Einwendung, denn die Engel wirken ja bloß kraft göttlichen Willens und was sie thun, thut Gott durch sie; dann müßten auch die Naturgesetze eine Einengung der göttlichen Wirksamkeit bedeuten, was sie jedoch nur würden, wenn sie für sich bestünden und nicht die Art und Weise des göttlichen Wirkens selbst zum Ausdruck brächten.

Der Mensch.

§ 22. Dessen Ursprung. Der Mensch ist das letzte und vollkommenste Gebilde der Natur und weiset eben dadurch über die Natur, die er seinem Willen unterwirft und seinen Zwecken dienstbar macht, hinaus auf einen jenseits ihr gelegenen Ursprung seines geistleiblichen Wesens. Aus Erdelementen ist der Leib geformt, aber zum Spiegelbild und Vermittelungsglied der Körper- und Geisterwelt ist er durch den göttlichen Geisteseinhauch geworden.

1. Das letzte und vollkommenste Glied in der Kette natürlicher Entwickelung ist der Mensch. Denn er steht in unmittelbarem Zusammenhang mit den vorausgegangenen Stufen der Schöpfung und ist kein neuer Anfang. Der mosaische Bericht deutet dies deutlich dadurch an, daß er den Menschen am selben Schöpfungstag mit den (höheren) Erdthieren geschaffen sein läßt, wodurch ja auch die

früheren Schöpfungskreise zu ihm in Beziehung gesetzt werden. Und wie könnte er Herrscher der Erdwelt sein (1 Mos. 1, 28), wie den Garten bauen und bewahren und die Eigenthümlichkeiten der Thiere als Kenner in bezeichnenden Namen zum Ausdruck bringen, wenn er nicht auf's Innigste mit der Erde in Beziehung stände und den Thieren Wesensverwandt wäre? Auf ihn war vom ersten Schöpfungsakte an das göttliche Absehen gerichtet und zu ihm strebt daher die gesammte Natur empor. Schon im Reich des Anorganischen sind Kalksteine und andere Gebilde eine Weissagung auf den künftigen Erdbeherrscher, der sie in seinem Knochengehäuse zu wandelnder Lebensform umgebildet und emporgehoben hat. In der Pflanze, die aus der Erde ihre Nahrung zieht und umwandelt in ihre Eigenart, wird für seinen Naturbedarf gesorgt, und indem sie sich dem goldenen Licht der Sonne entgegenwendet, ist sie zugleich eine Vorausdarstellung seiner aufrechten Gestalt. Die Thierwelt aber kündigt in mannigfachen Abstufungen den kommenden Meister an, da im ersten Wirbelthiere sich schon der einfachste Grundriß des menschlichen Skeletts vorgebildet findet, welche Grundform in theilweise aufeinanderfolgenden Thierarten durch verschiedene Wandelungen hindurch zu immer vollkommenerer Gestalt emporstrebt, bis sie in der höchsten Affengattung die menschähnlichste Vollendung erreicht. Das Licht des Himmels wird in seinem Auge zur seelenhaften Schaukraft und die Atmosphäre in ihm zur geistdurchglühten Lebensluft. Auch die Thiere haben Muskeln und Nerven, können empfinden, begehren und wollen, aber nur in beschränkter auf die Befriedigung ihrer unmittelbaren Lebensbedürfnisse gerichteten und ihren sich selbst unbewußten Instinkt auswirkenden Weise; all dieses vollzieht sich auch im Menschen, aber in höherer Form, und wird für ihn Veranlassung sich von der Natur als ihr Haupt zu unterscheiden und sein Leben auf den Gott der „Geister alles Fleisches" (4 Mos. 16, 22; 27, 16; Hebr. 12, 9) zu beziehen. In ihm kommt daher der göttliche Schöpfungszweck zur Ruhe, wie das schon Theodor von Mopsuestia (s. bei Dorner) erkannt hat, „daß Gott den Menschen zum Bande des Alls bereitet, in ihm die Mannigfaltigkeit zur Einheit gebracht habe, damit in ihm gleichsam die ganze Welt zusammengeknüpft, und er für das Universum der reale und energische Bürge ihrer Harmonie und Freundschaft sei." Eine Rekapitulation des Alls, Mikrokosmos kann man ihn auch nennen, denn in der That kehren die vorausgegangenen Schöpfungsstufen in ihm wieder, aber sie sind in ihm aufgehoben und verklärt, und in die Einheit eines sich selbst wissenden, Natur und Geist einigenden Ganzen zusammengefaßt.

Vor ihm herrscht unbewußtes Naturleben, in ihm, freilich in Form der Natur, selbstbewußtes Geistesleben. Der Mensch ist Spiegelbild des Alls, weil in ihm die Idee der Welt erst ihre volle Verwirklichung gefunden und diejenige Kräftigkeit erlangt hat, zufolge welcher sie selbstsetzend und selbstdenkend wird. Ganz natürlich also, daß die in der Natur waltenden Gesetze auch dem Menschen einwohnen, aber kraft des Geistes zu Denkgesetzen geworden sind, an deren Hand er bis zum Throne der Gottheit emporsteigt.

2. Der Mensch über die Natur erhaben und aus ihr nicht erklärbar. Wenn er kann, was alle vorangegangenen Naturexistenzen nicht können, wenn in ihm die Natur zu sich selbst kommt, gleichsam Selbstherrscher wird und auf die Geistesstufe emporgehoben erscheint, wenn er alle Erdwesen wie die Naturelemente selbst sich unterthänig macht und zu hohen und höheren Zwecken verwendet, ja wenn er dies Alles sich eine Stufenleiter sein läßt, auf der er zu Gott gelangt, um seine Oberhoheit anzuerkennen und sich ihm in Liebe zu unterwerfen; so ist das Alles ein unwiderleglicher Beweis einmal, daß er mehr als Natur, bloße Erdennatur ist und ein höheres Lebensprincip in ihm waltet, das ihn, den Erdgebornen mit dem Stempel überirdischer Hoheit adelt, und sodann, daß er diese Hoheit Gott, dem persönlichen Gott verdankt. Es ist reiner Unsinn, daß die Natur ein Höheres, als sie selbst ist, sollte erzeugen können. Legt man aber alles dazu Nöthige in die ursprünglichen Seinselemente hinein, so ist ein solcher Vorgang um nichts denkbarer geworden. Denn einerseits setzt man Seinspotenzen, ohne sich um ihre Herkunft zu kümmern, und selbst können sie sich doch nicht gesetzt haben, und andererseits kann aus solchen sich selbst überlassenen Potenzen nie und nimmer eine Lebewelt hervorgegangen sein, die in regelrechter Entwickelung im Menschen ihr selbstbewußtes Ziel gefunden und schon dadurch über sich hinausweist. Was nicht in jenen Potenzen war, konnte sich unmöglich aus ihnen heraus entfalten, und doch müßte und würde dies der Fall sein, wenn Alles von selbst geworden und nicht vom persönlichen Schöpfer-Gott herstammt. Denn jene Potenzen hätten dann was aus sich herausentwickelt, das unmöglich und in keiner auch noch so keimartigen Gestalt in ihnen sein konnte, nämlich den Glauben an einen persönlichen Gott, wenn dieser doch nicht ist.

Hiermit haben wir nun, in durchaus denkberechtigter Weise, über jede atheistische Abstammungstheorie den Stab gebrochen. Daß alle Pflanzen- und Thierarten aus wenigen Grundformen durch stufenmäßiges Ineinanderübergehen, Transmutation, mittelst natürlicher Zuchtwahl, sollen ent-

ſtanden ſein und der Menſch einfach als das letzte und vollkommenſte Gebilde ſolch' entwickelungskräftiger Naturthat ſoll zu gelten haben, iſt ein aller klaren Vernunft widerſprechender Ungedanke. Häckel beſchreibt den demgemäßen Stammbaum der Menſchheit mit ſichtlichem Wohlbehagen, von der einzelligen Amöbe an, durch die Weichthiere, Würmer, Fiſche, Reptilien, höheren Wirbelthiere, dem Halbaffen, Affen, Menſchenaffen und Affenmenſchen hindurch bis aus dieſem letzteren dadurch, daß der aufrechte Gang vollendeter wird, die Stirne ſich mehr wölbt und einem ſtetig ſich vergrößernden Hirn mehr Raum macht, die Wünſche, Affekte ꝛc., endlich auch Gedanken zu Worten ſich geſtalten können, der Menſch hervorgeht. Darwin läßt zur Erklärung der erſten paar Grundformen noch den Schöpfer zu, hat aber hernach keinen Gebrauch mehr für ihn, indem mittelſt natürlicher Zuchtwahl (d. h. eigentlich mittelſt zufälliger Umſtände und Verhältniſſe, welche der Pflanze oder dem Thier eine veränderte Lebensweiſe aufnöthigen, die umwandelnd auf es ſelbſt einwirken) alle Daſeinsformen der Pflanzen- und Thierwelt wie von ſelbſt auseinander entſtehen und ſich umwandelnd, in einander übergehen. Mit all ihrer Gelehrſamkeit ſind dieſe Herren über den Standpunkt des antiken Heidenthums nicht hinausgekommen; ja, ſogar noch höher als ſie, ſteht ein Theil dieſes Heidenthums. Den Gedanken der göttlichen Abſtammung konnte dieſes nicht ganz unterdrücken, wie ſich in verſchiedenen Schöpfungsſagen herausſtellt und auch z. B. in der Benennung des (griechiſchen) Zeus als Vater der Götter und Menſchen, ausgeſprochen ſich vorfindet. „Denn wir ſind ſeines Geſchlechts", führt ja Paulus aus einem heidniſchen Dichter an. Freilich findet ſich daneben die Idee, daß der Menſch Autochthone, Erdgeborner ſei, und dieſe Idee iſt es, welche in der Evolutionshypotheſe wieder auflebt. Schon vor dem Darwinismus bekennt Strauß ganz naiv: „Der Wiſſenſchaft hat Gott nicht als ſolcher den Menſchen geſchaffen, ſondern dieſer iſt durch die Elemente der gebärenden Erde entſtanden. Dies iſt die Anſicht, die ſchon den alten Autochthonenſagen zu Grunde lag; welche, von griechiſchen und römiſchen Philoſophen freilich meiſt in ſeltſamen Formen vorgetragen, von den Kirchenlehrern anf's Aeußerſte bekämpft wurde: jetzt aber auf's Neue die übereinſtimmende Lehre der Naturwiſſenſchaft, wie der Philoſophie geworden iſt. Alle organiſchen Weſen ſind hiernach urſprünglich aus dem Unorganiſchen erzeugt" ꝛc. Was er das Maul dabei ſo voll nimmt! Wie kann etwas eine Lehre der Naturwiſſenſchaft ſein, wofür ſie doch gar keine Beweiſe hat? Darwin ſelbſt bekennt, daß ſeine Theorie eine bloße Hypotheſe

sei, und die größten Naturforscher behaupten, daß kein einziger vollgültiger Beweis dafür vorliege, daß sie mehr sei, als dies.

Allerdings aber kann keine Theorie imponiren, wie diese es thut, wenn sie nicht Wahrheitsgehalt in sich birgt. In der Betonung der Verwandtschaft des Menschen mit den übrigen Naturwesen liegt ihr Wahrheitsmoment; ja es läßt sich großentheils ihre Ansicht bezüglich der Entstehung der Arten nicht geradezu als falsch brandmarken, wenn nur die göttliche Causalität nicht bei Seite gesetzt wird. Ist schon jede Art im Verhältniß zu jeder andern, selbst bei innigstem Zusammenhang, ein durchaus Neues, das ohne göttliche Schöpferthätigkeit nicht zu Stande kommen kann, so gilt dies vom Menschen in vielfach erhöhtem Maße.

3. Der Mensch das Gebilde göttlicher Schöpferhand. Die Erhabenheit des Menschen über alle andern Erdenwesen ist in dem Selbstentschließungsakte Gottes angedeutet: „Lasset uns Menschen machen", 1 Mos. 1, 26., während es hinsichtlich der Thiere nur hieß: „die Erde bringe hervor" ꝛc. In Kap. 2, 7 wird der Schöpfungsakt selbst beschrieben: „Und Jehovah Elohim bildete den Menschen aus Staub vom Erdreich und hauchte in seine Nase Lebensodem, und es ward der Mensch zur lebendigen Seele." Erdgeborener kann man ihn also auch nach der Schrift nennen, denn sein Leib ist Erdengebilde und unterscheidet sich in dieser Hinsicht von andern Naturwesen nicht. Gott „bildete" ihn aus vorhandenem Stoff — durch Umwandelung aus einer vorangehenden Thierart? Schwerlich! Die eigenartige Idee des Menschen konnte kaum in einer auch noch so hochstehenden Thierart zur vorläufigen, wenn auch unvollkommenen Verwirklichung gelangen; gegen alles Frühere ist sie ein so durchaus Neues, daß der Stoff, in den sie eingesenkt ward, sofort eine ihr gemäße Gestalt annehmen mußte. „Bildete aus Staub vom Erdreich" ist jedenfalls buchstäblicher zu verstehen, als Manche eingestehen wollen; doch ist damit keineswegs eine künstlerartige Thätigkeit von Seiten Gottes ausgesprochen. Dasselbe hebräische Wort für Bilden, Machen, ist Sach. 12, 1 gebraucht hinsichtlich des Geistes. Gottes Schöpferwort ist ja ein Schaffen, Bilden, und einem solchen zufolge ist der Leib aus Erdelementen entstanden. Diese Elemente selbst können verschiedentlich vorgestellt werden, sind jedenfalls — doch nicht ohne göttliche Ursächlichkeit—als belebt zu denken. Der große Naturforscher K. E. von Bär sagt: „Setzt man bei dem ersten Auftreten des Menschen den Erdenstaub um in irdischen Stoff, so würde es heißen, daß der Mensch aus belebtem irdischen Stoff aufgebaut ist, und über diese Wahrheit

ist die Naturwissenschaft nicht hinausgekommen." Was aber den irdischen Stoff zum Adel menschlicher Leiblichkeit emporgehoben, das ist der göttliche Geisteseinhauch. Wohlgemerkt, nicht eine Emanation, ein Ausfluß aus Gott, den er nicht zurückhalten konnte, noch auch die höchste Concentration des Naturgeistes, der endlich von den Banden der Unbewußtheit sich losmachte und seine höchste Seinsvollkommenheit erstieg, noch die perennirende Kraft, die bei allen Stoffwandelungen sich selber gleichbleibt, die aber, wenn sie sich ihrer selbst bewußt wäre, wie sie es nicht ist, beim Zustandekommen des Menschen hätte vor Staunen außer sich gerathen müssen, weil sie in ihm eine Stoffwandelung vollzogen, die sie gar nicht beabsichtigt hatte und der gegenüber sie nun selbst zum gehorsamen Diener ward, nein; sondern der persönliche Gott ist es, der ohne Selbstverlust seinen Lebenseinhauch zum Sein des Menschengeistes schöpferisch stempelte und so dem Leibe sogar den Adel göttlicher Abkunft aufdrückte.

§ 23. Der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist. Die Dreitheilung oder Trichotomie war schon in der alten Kirche die Lehre mancher Kirchenväter, wurde jedoch auch von Andern verworfen und eine einfache Zweitheilung in Leib und Seele angenommen, und für beide finden sich in der Schrift Stellen, die so gedeutet werden können. Das Richtige wird sein, daß Seele als die umfangreichere Bezeichnung den Geist miteinschließen kann, dieser aber im Unterschiede von jener das Höhere von beiden darstellt.

1. Die Unterscheidung ist nicht gerade von großer dogmatischer Tragweite. Doch haben Gnostiker früher die trichotomische Eintheilung dazu mißbraucht, die Menschen selbst je nach dem Vorherrschen des einen oder andern der drei Bestandtheile in leibliche, seelische und geistige, also in drei Klassen, einzutheilen, und der Bischof Apollinaris von Ladicea wollte in Gemäßheit mit derselben die Stelle des Geistes (die Vernunft) in Christo vom göttlichen Logos vertreten wissen. Während aber zu verschiedenen Zeiten die Eintheilung in Leib und Seele, die Dichotomie den Vorrang hatte und mehr allgemeine Annahme war, und Tertullian schon in der alten Kirche sie vertrat, so hatte doch in dieser die Trichotomie die meisten namhaften Vertreter und bis heute sind beide Anschauungen in der Kirche nebeneinander mehr oder weniger in Geltung gewesen.

In der heiligen Schrift scheinen beide Eintheilungen vorzukommen. Dichotomie und Trichotomie scheinen gleicherweise Schriftlehre zu sein,

wenn man Stellen, wie Ps. 84, 3; 73, 26; Hiob 27, 3; 33, 4; 1 Thes. 5, 23. Hebr. 1, 12, in Erwägung zieht. Dies könnte schwerlich der Fall sein, wenn nicht in beiden Ansichten der Hauptsache nach das Richtige vertreten wäre. Keine von beiden will die höhere Wesensseite des Menschen läugnen. Für die gewöhnliche Betrachtung ist der Mensch seiner Leiblichkeit nach Erdenwesen, von welchem sich als der Inbegriff seiner geistigen Vermögen die höhere Wesensseite gleichsam abhebt. Ob nun diese mit Seele und Geist oder Seele allein benannt wird, ist von wenig Belang, so nur der Unterschied vom Leibe und die göttliche Abkunft und Art gewahrt bleibt.

2. Inwiefern Geist und Seele verschieden sind. Bei genauerer Einsichtnahme in die betreffenden Schriftaussagen erhält dennoch die Sache ein verändertes Aussehen. Die Stellen, wo Leib und Seele als die zwei Seiten des Menschenwesens genannt sind, wie Ps. 23, 6; 73, 26; 84, 3 ꝛc., drücken damit augenscheinlich den ursprungsmäßigen Wesensbestand aus, wie er sich in beiden als sinnlich und übersinnlich ausspricht, d. h. als das, was unmittelbar mit der Erde zusammenhängt und das, was empfindet, fühlt, denkt, will. Anders jene Stellen, in welchen der Geist sich benannt findet, wie z. B. Hiob 27, 3; 33, 4; Jes. 22, 2; Prediger 12, 7; Matth. 27, 50; Joh. 19, 30; Apstg. 7, 59 ꝛc. Hier steht nirgends Leib als zweites Glied, sondern entweder Staub oder Mensch oder das Ich eines Einzelnen. Leib und Seele kommen in der Schrift als Gegensätze vor, nicht aber Geist und Leib, sondern Geist und Fleisch, wie in 4 Mos. 27, 16; Hebr. 12, 9; 1 Mos. 6, 3; Röm. 8, 5, und dies wird wohl darin seinen Grund haben, daß (abgesehen von der Sünde) Fleisch die niedere Wesensseite bestimmter als Leib nach ihrer specifisch irdischen Geartetheit bezeichnet, Geist hingegen die specifisch göttliche Abstammung des Menschen ausdrückt. Es wäre unpassend, wenn Stephanus im Augenblick seines Hinscheidens gesagt hätte: „Nimm meine Seele auf," denn nicht sie, sondern der Geist ist unmittelbar gottentstammt. Ganz hiermit in Uebereinstimmung heißt es Pred. 12, 7: „Der Staub kehrt zurück zur Erde, von der er genommen, der Geist aber zu Gott, der ihn gegeben hat." Das Wort für Staub, עָפָר, ist ganz dasselbe, wie 1 Mos. 2, 7, wo die Erschaffung des Menschen beschrieben ist und wo die Dreitheilung die natürlichste Annahme erscheint. Denn wenn Gott in den aus Erdelementen gebildeten Leib seinen Lebensodem einhaucht und als Resultat davon der Mensch zur lebendigen Seele wird, so ist damit jener Lebensodem zum geschöpflichen Lebensprinzip geworden, kraft dessen die Seele entsteht und

besteht und den Leib durchwaltet. Die klarsten neutestamentlichen Belege für diese Ansicht sind: 1 Thes. 5, 23 und Hebr. 4, 12. In der letzteren Stelle scheint mir zwar Fugen und Mark, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν (Luth: Mark und Bein) nicht den Leib, sondern das Innerste des Geistes und der Seele bezeichnen zu sollen, aber eben diese sind doch als von einander unterschieden dargestellt, und das ist ja der Punkt, um den es sich handelt. In der ersteren Stelle geht der Wunsch des Apostels auf die völlige Heiligung seiner Leser nach ihrem gesammten Wesensbestand, so daß bei der Erscheinung des Herrn kein Tadel an irgend einem Theil desselben möge erfunden werden können; untadelhaft aber werden sie sein, wenn mittelst göttlicher (Heiligung) Heilswirksamkeit der Geist seine ganze in Gott kreisende Kraft in unversehrter Weise als bestimmenden Lebensimpuls der Seele mittheilt, sodaß diese in Uebereinstimmung damit den Leib beherrschen und zum dienstwilligen Organ ihres solcherweise gearteten Lebens sich anbilden kann. Es liegt also ganz im Sinne der Stelle, die Einzeltheile des menschlichen Wesensbestandes vollständig aufzuzählen, und sie ist demgemäß entscheidend für die Trichotomie. Darnach ist die Schriftlehre diese: Der Geist ist unmittelbar göttlichen Ursprungs und das Lebensprincip der Seele, sowie mittelst dieser auch des Leibes; die Seele birgt den Geist in sich und ist Belebungsprincip des Leibes, mittelst welchem sie die Darstellung der Persönlichkeit vollzieht; der Leib aber soll das Leben der Seele mit der Außenwelt vermitteln, das Organ der Auswirkung ihres Lebens sein. Dagegen verstößt die Zweitheilung nicht. Sie faßt einfach den Geist als Innenseite der Seele auf, die dadurch doppelseitig als Geist- und Naturseele erscheint.

§ 24. Die Entstehung der Individuen und die Einheit des Geschlechts. Daß die einzelnen Individuen mittelst geschlechtlicher Fortpflanzung entstehen, ist Thatsache der Erfahrung, nicht jedoch ob dies auch für die geistige Wesensseite derselben seine volle Geltung hat. Jede der drei darüber aufgestellten Theorien wird wohl ein Wahrheitsmoment enthalten, indem wiewohl die Gattung der entscheidende Faktor ist, doch kein neues Einzelwesen als ohne göttliche Causalität entstanden gedacht werden kann. Die Einzelwesen der Gattung aber sind beides in physischer und geistiger Beziehung so gleichartig, daß dadurch die einheitliche Abstammung außer Zweifel gesetzt wird.

1. Sacherklärung. Der Präexistenzianismus, der auf Plato sich zurück datirt und dessen bedeutendste Vertreter sind: in der alten

Kirche Origines und in neuer Zeit Jul. Müller, welche beide auf verschiedene Weise denselben zur Erklärung der Sünde annahmen, läßt vor der Welt alle Seelen von Gott geschaffen sein und bei Entstehung des Leibes in diesen eingeführt werden. Der Traducianismus nimmt an, daß von Adam, als Haupt des Geschlechts, nicht nur die leibliche, sondern auch die Zeugung der Seele ausgehe, indem sie von ihm aus gleichsam keimartig auf alle Nachkommen mittelst geschlechtlicher Fortpflanzung sich übertrage. Der Creatianismus hingegen läßt die Entstehung des Leibes auf dem Wege natürlicher Zeugung geschehen, die Seele aber, oder doch die Geistseele, auf Veranlassung von dieser von Gott direkt geschaffen und mitgetheilt sein.

Für die erste so gefaßte Theorie gibt es kein Schriftzeugniß. Für die zweite läßt sich mit nicht unbedeutendem Scheine von Berechtigung 1 Mos. 5, bes. V. 3 und Matth. 1, 1 ff.; Luk. 3, 38 anführen. Für die dritte kann man auf Stellen, wie Hebr. 12, 9 vielleicht mit gleicher Berechtigung hinweisen. In der alten Kirche war der Creatianismus die herrschende Ansicht, doch vertrat Tertullian mit Nachdruck den Traducianismus, welcher in dem Kampfe des Augustinismus mit dem Pelagianismus seinerseits den ersteren verdrängte, jedoch diesem in der mittelalterlichen Kirche wieder weichen mußte. Innerhalb der protestantischen Kirche hatte im Reformationszeitalter gleichfalls der Creatianismus die Vorherrschaft, mußte jedoch in der Folge diese dem Traducianismus abtreten, während in unseren Tagen der Versuch sich geltend macht beide Anschauungen miteinander zu vermitteln und auf ihren wahrheitsgemäßen Ausdruck zu bringen. Hodge z. B. sagt: "If, without pretending to explain everything, traducianism simply asserts that the human race is propagated in accordance with the general law which secures that like begets like; that the child derives its nature from its parents through the operation of physical laws, attended and controlled by the agency of God, whether directive or creative, as in all other cases of the propagation of living creatures, it may be regarded as an open question or matter of indifference. Creationism does not necessarily suppose that there is any other exercise of the immediate power of God in the production of the human soul than such as takes place in the production of life in other cases. It only denies that the soul is capable of division, that all mankind are composed of numerically the same essence and that Christ assumed numerically the same essence that sinned in Adam." Freilich hat er übers Ziel geschossen,

wenn nach ihm der Creatianismus Gott nicht mehr bethätigt sein lassen will bei Hervorbringung der Menschenseele, als bei der alles andern creatürlichen Lebens, denn schon der Begriff der ersteren macht eine verschiedene und gesteigerte Thätigkeit Gottes nothwendig.

2. Dogmatische Lehrfeststellung. Daß alle Seelen der künftig zu seienden Menschen sollten vor der Welt geschaffen sein und den Leibern zur Zeit ihrer Entstehung beigegeben werden, ließe die beiden Wesenstheile einander fremd und nur äußerlich verbunden erscheinen, was sowohl gegen das Einzelbewußtsein, wie gegen das Gattungsbewußtsein verstößt. Auch wäre die lange Vorexistenz der Seele nutzlos, wenn sie doch erst mittelst der Leiblichkeit ihren Daseinszweck erfüllen sollen. Dennoch existirt in gewissem Sinne jeder Mensch seiner geistigen Wesensbestimmtheit nach von Ewigkeit her. Wenn der Weltidee in Gott ewiges Sein zukommt und die Ideen der Einzeldinge, die zusammen die Welterexistenz ausmachen, in derselben enthalten sein müssen, dann gewiß die Idee jedes einzelnen künftig zu werdenden Menschen. Geistgewordener Gottesgedanke ist jeder auf Erden lebende Mensch, und zwar in der Form der Persönlichkeit, die in ihrem Selbstbewußtsein auf Gott als den Grund ihres Seins sich zurückbezieht — dies die Wahrheit des Präexistenzianismus.

Die Einzelexemplare der Gattung sollen durch geschlechtliche Fortpflanzung zu Stande kommen, denn (zunächst) zu diesem Zwecke ward der Mensch geschaffen als Mann und Weib. Keins von beiden ist für sich allein genügend zur Constituirung des Begriffs Mensch, nur in beiden gemeinsam ist die Gattung repräsentirt: „Seid fruchtbar und mehret euch" heißt daher der göttliche Segensspruch. Von Adam und Eva als Stammeltern ist die gesammte nachherige Menschheit ausgegangen und, kann man insofern sagen, hat sich ihr Wesen vervielfältigt. Stücke, Theile von Adams Seele sind aber deßhalb die nachherigen Menschenseelen ebensowenig, wie in dem neugereiften Weizenkorn ein Theil des Kerns enthalten ist, aus welchem der Halm und die Aehre emporwuchs. In solchem Falle müßten folgerichtig die Seelen der Kinder stets eine geringere Kraft offenbaren, als die der Eltern, während doch Kinder oft an geistiger Begabung den Eltern überlegen sind. Inwiefern und auf welche Weise die Zeugung bei der Begeistung des Kindes betheiligt ist, geht über unsere Begriffe und läßt sich nicht genauer bestimmen, wiewohl die Thatsache solcher Betheiligung außer allem Zweifel feststeht. Dafür bürgt die auffallende Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern, und zwar nicht nur in leiblicher, sondern auch in geistiger Beziehung. Wenn

die Eltern ohne Bildung sind, die Kinder aber die Vorrechte einer gründlichen Bildung genossen haben, mag es allerdings vorkommen, daß die eminente Begabung, etwa eines Sohnes, ohne Veranlassung in den Eltern als ein ganz neues erscheint; allein bei gründlicher Untersuchung würde sich eine hohe Beanlagung auch in den Eltern (oder Großeltern) nachweisen lassen, die, durch die Ungunst der Verhältnisse zurückgedrängt, nur nicht zur Auswirkung gelangte. Solche Begabung mag nicht bloß in einem der beiden Eltern, sondern gleichsam verschiedenartig vertheilt in ihnen gemeinsam geschlummert haben, immerhin ist des Sohnes Begabung das gemeinsame Resultat. Eben dies will ja auch 1 Mos. 5, 3: בְּדִמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ יוֹלֶד er zeugete (einen Sohn) in seinem Bilde, nach seiner Aehnlichkeit, besagen, und insofern ist der Traducianismus im vollsten Recht.

Anders jedoch gestaltet sich die Sache, wenn er die Entstehung des Individuums nach Leib, Seel' und Geist einzig und allein aus der elterlichen Zeugung begreifen will; denn damit ist, sei es auch unbewußt, eine Consequenz gezogen, gegen welche die christliche Glaubenslehre allen Ernstes Verwahrung einlegen muß. Wenn etwas so Hochbedeutsames wie Fortpflanzung des Menschengeschlechts einzig und allein mittelst natürlicher Ursachen sich vollzieht, warum denn nicht überhaupt alles irdische Geschehen? Gott hätte sich also aller unmittelbaren Wirksamkeit innerhalb des Naturzusammenhangs völlig begeben und dieselbe an die Wirkung von Mittelursachen abgetreten. Das wäre aber eine unbiblische und widerchristliche Anschauungsweise. Wenn doch Gott in die Geschicke, wie der Völker, so der einzelnen Menschen eingreift, warum sollte denn die Entstehung des Einzelnen ganz von seiner Thätigkeit ausgeschlossen sein? Ist sie in diesem Fall etwa minder wichtig als in jenem? Er sollte Lebensziel und Zweck bestimmt und dennoch mit der ursprünglich geschöpflichen Geartetheit desselben nichts zu thun haben! Das wäre eine widersinnige Annahme. Also ist auch der Creatianismus nicht ganz ohne Berechtigung. Allerdings nicht in dem unmittelbaren Sinn wie Adam (Luk. 3, 38) ist jeder seiner Nachkommen ein Sohn, ein Kind Gottes, aber die Bezeichnung trifft doch insofern zu, als das Eigenste eines jeden derselben nur als göttliche Wirkung aufgefaßt werden kann. Jedes Kind ist seinen Eltern ähnlich, zugleich aber von ihnen unterschieden, ja ihnen unähnlich und nur sich selbst ähnlich, ein total Einzigartiges und Neues. Die menschlichen Individuen sind nicht bloße Wiederholungen der Gattung, sondern jedes ist ein ganz eigengeartetes Ich, das noch nie dagewesen und nie wieder so dasein wird. Dies kann nur deßhalb

der Fall sein, weil jeder Mensch verwirklichte Gottesidee ist. Als solche Idee aber ist er zunächst Geist, und dieser ist's daher auch für dessen Ursprung auf Gott rekurrirt werden muß. Damit stimmt sowohl 1 Mos. 2, 7, wie unsere obige Ausführung über das Verhältniß von Leib, Seele und Geist. Allein nicht damit zu stimmen scheint die Thatsache, daß die Veranlassung auch der geistigen Begabung eines Kindes als schon in der Geistesfähigkeit der Eltern enthalten sich nachweisen läßt. Jedenfalls ist es zu weit gegangen, wenn man den Geist als solchen auf die unmittelbare schöpferische Thätigkeit Gottes zurückführen will. Wir müssen uns daher begnügen zu sagen, daß Gott bei der Entstehung eines jeden Einzelwesens auf eine nicht näher bestimmbare Weise und in einem nicht zu bestimmenden Umfang schöpferisch thätig ist. Dies ist die Wahrheit des Creatianismus. Bei den großen epochemachenden Genien der Menschheit scheint das selbstverständlich, da sie aus der Kräftigkeit der Gattung absolut nicht erklärbar sind; aber auch der gewöhnliche Durchschnittsmensch ist ein Genie in seiner beschränkten Weise, d. h. er repräsentirt eine Verschiedenheit von allen Andern, die durch die bloße Gattungsthätigkeit allein gleichfalls nicht zu Stande gekommen sein kann.—Wir können die Wahrheit der ganzen Frage in Gemäßheit der vorstehenden Auseinandersetzung in einem einzigen Satze zum Ausdruck bringen: Der einzelne Mensch ist ewige Idee Gottes, die nur durch die von ihm gewollte Zeugungsthätigkeit der Gattung verwirklicht werden *kann*, und die auf Veranlassung dieser Thätigkeit unter dem Walten der schöpferischen Causalität Gottes verwirklicht *wird*.

3. *Die Einheit des Menschengeschlechts.* Darüber drückt sich die heilige Schrift 1 Mos. 1 u. 2; Apstg. 17, 26—28; 1 Kor. 15, 45 in unzweideutiger Weise aus. Wenn die Menschen nicht göttlichen Ursprungs wären, wenn die Erde, sei es auch mittelst anderer Naturwesen, aus ihrem von Leben strotzenden, zeugungskräftigen Schooße sie hervorgebracht hätte, dann dürfte unbedenklich eine mehrfache Entstehung angenommen werden, ja dies könnte unter Umständen sogar als das Wahrscheinlichere erscheinen. Daß aber ein Mann wie Agassiz solche Annahme begünstigte, ist rein unbegreiflich. Würde die Bibel von mehreren ersten Menschenpaaren reden, man müßte an ihrer Göttlichkeit irre werden. Die Erschaffung *eines* ersten Menschenpaares ist allein dem Schöpfergott angemessen. Oder sollte er etwa durch ein zweites und drittes ꝛc. Paar das Mangelhafte und hinter seiner Idee Zurückgebliebene des ersten verbessern wollen? Er schuf sie ja mit Fortpflanzungsfähigkeit, und schon deßhalb

wäre eine anfängliche Vervielfältigung rein nutzlos gewesen. Und wie stünde es bei einer solchen mit seiner Menschheitsidee? Müßte sie nicht auch als vervielfältigt, als in sich gespalten, nein, müßten nicht mehre solche Ideen angenommen werden? Mit einem Wort, es wäre aus mit der Einheit des Menschengeschlechts. Nicht eine, mehre Menschheiten wären vorhanden. Nicht aus einem Blute, wie Paulus sagt, wären dann alle Menschen entsprungen, und das Blut Christi könnte nur mit dem eines Theils derselben gleichartig, wesensverwandt, also auch nicht für alle, sondern nur für einen Theil der Menschen erlösungskräftig sein. Die Erfahrung beweist jedoch das Gegentheil. Die christliche Mission hat Siegestrophäen aufzuweisen unter den anscheinend verschiedensten Menschenrassen, von den hochgebildeten Kaukasiern herab bis zu den versunkensten Hottentotten und Südsee-Insulanern. Christus ist der zweite Adam und hat Bedeutung für die ganze Menschheit, weil es nur einen ersten Adam gab, von dem die ganze Menschheit herstammt.—Das ist unantastbare Schriftlehre, mit welcher die feststehenden Resultate wissenschaftlicher Forschung übereinstimmen.

Einwendungen gegen die Abstammung von einem Paare sind freilich erhoben worden. Die leibliche Organisation sei zu verschiedenartig, der Abstand in geistiger Beziehung sei zu groß, als daß alle Rassen sich unter eine Art oder Gattung unterbringen ließen. Zur Zeit, als die Sklaverei noch in Blüthe stand, erkühnte man sich nicht selten, den verkommenen Negern den Geist (Seele) im specifisch menschlichen Sinne abzusprechen. Und welche Verschiedenheit zwischen den halbartikulirten Lauten der wilden Buschmänner und dem Wunderbau der griechischen, englischen oder deutschen Sprache! Die Sprache aber ist der Gradmesser geistiger Begabung. Dazu wollte man wilde Stämme gefunden haben, die aller Religion und Religiosität bar seien.

Diese Einwände erwiesen sich schon längst als hohl. Die leibliche Organisation aller Rassen ist hinreichend gleichartig genug, wollen doch Naturforscher sogar in den dem Menschen am nächsten stehenden Affenarten eine so große Uebereinstimmung mit derselben finden, daß sie auch diese noch in die gemeinsame einheitliche Abstammung mit einbegreifen. Der Vernunftcharakter Aller ist aber durchgängig derselbe. Die Denkgesetze sind in allen Menschen die gleichen. Die anscheinende Sprachverschiedenheit schrumpft vor der vergleichenden Sprachforschung immer mehr zusammen. Man theilt heute die Sprachen in Familien ein, und nur ganz wenige sind es, die bereits fast alle Völker umfassen, und unter diesen wenigen fehlt es nicht ein-

mal an gegenseitigen Beziehungspunkten. Die Thatsache des Gewissens, also der moralischen Befähigung, ist gleichfalls eine allgemeine. Da aber das Gewissen von der Wirkung göttlicher Ursächlichkeit Zeugniß ablegt, so läßt sich von vornherein erwarten, daß auch die religiöse Anlage allgemein sein werde, und der Befund gründlicher Nachforschung erhebt diese Erwartung zur Gewißheit. So reichen sich denn Bibel und Wissenschaft bezüglich der einheitlichen Abstammung zur schönsten Uebereinstimmung friedlich die Hände.

4. Anders steht die Sachlage in Bezug auf das Alter des Menschengeschlechts. Hier ist der Widerspruch groß. Allein die biblische Zeitrechnung steht selbst nichts weniger als fest. Die Zeit der Menschenschaffung könnte ein bis zwei (und mehr) tausend Jahre hinaufgerückt werden, ohne der Glaubwürdigkeit der heil. Schrift im Geringsten Eintrag zu thun, und ein höheres Alter anzunehmen, machen die gesicherten Ergebnisse der Wissenschaft nicht nöthig. Uebrigens ist das keine dogmatische Frage.

§ 25. Der Mensch das Ebenbild Gottes. Das göttliche Ebenbild ist weder bloß als unveräußerlicher Besitz in die menschliche Persönlichkeit zu setzen, noch auch bloß in das verlierbare Gut ursprünglicher Gerechtigkeit und Heiligkeit; vielmehr sind diese als der sittlich-religiöse Ausdruck der innern Beschaffenheit jener anzusehen, welche der Mensch in ethisch-freier Entwickelung selbstständig bejahen, unausgesetzt nach der Norm des göttlichen Willens zum Triebgrund seiner Willensbestimmungen machen und so zum unverlierbaren Gut seines gottgeweihten Lebens erheben sollte; und hiermit stand seine Aufgabe als Regent der Erde in Verbindung.

1. Kirchenlehre. In der alten Kirche wurde das Bild Gottes meist in die geistigen Fähigkeiten des Menschen gesetzt, hauptsächlich in die Gotteserkenntniß und das Vermögen der Freiheit. Dies Freiheitsvermögen ward in der Richtung auf Gott hin wirksam gedacht, als thätig in dem, was die Erkenntniß für das Richtige hielt. Freilich durfte dem ersten Menschen nicht die Liebe zu seinem Schöpfer fehlen und mußte es ihm natürlich sein, in seinem Wollen, Denken und Thun sich des Gott Wohlgefälligen zu befleißen. Die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit blieb nicht unerwähnt. Aber der Hauptnachdruck, besonders in der griechischen Kirche, wurde doch auf die intellektuelle Seite gelegt und nicht selten sogar ein-

seitigerweise und fast ausschließlich in die Vernunft, wobei der Sohn, der göttliche Logos, als das Urbild galt, nach welchem der Mensch geschaffen worden.

Die Scholastik des Mittelalters und die römisch-katholische Kirchenlehre unterscheidet zwischen Bild, imago, und Aehnlichkeit, similitudo. Jenes setzt sie in die Einheit von der in Sinnlichkeit und Geist bestehenden Natur mit ihren Anlagen und Fähigkeiten, die, wenn auch nach den zwei Richtungen ihrer (beziehungsweisen) Herkunft auseinandergehend, doch gewissermaßen temperirt und in Harmonie zu denken sind. Um jedoch dem Geist die völlige Herrschaft über die Sinnlichkeit zu ermöglichen und den Urstand zu einem gottgemäßen zu machen, theilte Gott dem Menschen das donum supernaturale, die übernatürliche Gnadengabe der Gerechtigkeit und Heiligkeit mit, kraft welcher er die Aehnlichkeit (similitudo), Uebereinstimmung mit Gott, nach der er geschaffen worden, erreichen kann. Diese übernatürliche Gnadengabe hat er durch den Fall verloren, ist aber sonst, wenn auch etwas geschwächt, unversehrt aus demselben hervorgegangen. Nach der römischen Lehre ist demnach schon in der ursprünglichen Menschennatur gewissermaßen ein Widerstreit zwischen Geist und Fleisch oder Sinnlichkeit, da es erst mittelst der Gabe der Heiligkeit und Gerechtigkeit zur rechten Unterordnung dieser und zum harmonischen Ausgleich zwischen beiden kommt. Indem aber diese Gerechtigkeit und Heiligkeit als übernatürliche Gnadengabe gefaßt wird, erscheint die Menschennatur selbst im Urstand noch mangelhaft und einer nachbessernden göttlichen Hilfe bedürftig. Zugleich kommt es zu keiner rechten Einheit zwischen menschlicher Natur und der übernatürlichen Gnade; als Gabe scheint diese nur lose mit jener verbunden, und Gott und Mensch bleiben sich mehr oder weniger fremd gegenüberstehen. Auch steht diese Ansicht in genauem Zusammenhang mit einer laxen Auffassung von der Sünde, wie der Verdienstlichkeit guter Werke, welche letztere schon im Urstand eine Rolle spielt.

Die protestantische Kirchenlehre sieht von der Unterscheidung zwischen Bild und Aehnlichkeit ab und setzt die Gottebenbildlichkeit des Menschen in die religiös-sittliche Beschaffenheit desselben, also in die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit (nach Kol. 3, 10 und Eph. 4, 24). Und zwar wurde dieselbe nicht als eine Zugabe zur ursprünglichen Menschennatur betrachtet, sondern als die schöpferisch gesetzte Zuständlichkeit dieser angesehen, so daß es dem Menschen natürlich war, Gott zu lieben, gerecht und heilig zu sein. Dennoch ward die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht

als vollkommen, sondern entwicklungsfähig gedacht, dem Ziel der Vollkommenheit entgegenstrebend. Betont wird jedoch der wirkliche Verlust des göttlichen Ebenbildes durch die Sünde, was freilich nur dann geschehen kann, wenn dasselbe die religiös-sittliche Zuständlichkeit bezeichnen soll, wobei dann das Wesen der menschlichen Persönlichkeit leer ausgeht. Das ist jedoch augenscheinlich eine Inconsequenz. Dem Begriff des göttlichen Ebenbildes kann die verlierbare Gerechtigkeit und Heiligkeit nur dann entsprechen, wenn sie mit der religiös-sittlichen Persönlichkeit naturgemäß zusammenhängt, wenn sie die Bethätigung des Lebens dieser in der Richtung auf Gott hin ist. In neuer Zeit wird denn auch von verschiedenen Seiten her der Versuch gemacht, die besagte Inconsequenz zu berichtigen.

2. Das Wesen der Ebenbildlichkeit. Zur richtigen Bestimmung derselben ist zunächst die Thatsache geltend zu machen, daß selbst nach dem Fall und inmitten der Sünde die Schrift den Menschen Bild Gottes nennt. So in 1 Mos. 9, 6., wo die Unantastbarkeit des Menschenlebens auf das Geschaffensein im Bilde Gottes zurückgeführt wird. Dieselbe Wahrheit ergibt sich aus Luk. 3, 38; 1 Kor. 11, 7; Jak. 3, 9 und Apstg. 17, 28. Gottes Bild und Ehre, εἰκὼν καὶ δόξα, heißt Paulus den Mann, wie er in der Welt der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit dasteht; Jakobus hingegen nennt den Menschen Bild Gottes, trotz der bösen Zunge, die beides loben und fluchen kann. Wenn aber das vom sündigen Menschen gesagt werden kann, dann muß die Ebenbildlichkeit einerseits in seinem Wesen selbst zu suchen sein. Dennoch kann unmöglich im sündigen Wesensbestande der wahre volle Begriff derselben gefunden werden, da sonst die Sünde keine Veränderung bewirkt hätte. Wenn in Eph. 4, 23 f. von Erneuerung ꝛc. die Rede ist, und man nach Kol. 3, 9 f. den „alten Menschen" ausziehen soll, um dem nach Gott geschaffenen neuen Raum zu machen, so ist damit deutlich genug auf das Zerstörungswerk der Sünde hingewiesen und das göttliche Ebenbild als verloren gegangen erklärt. Doch ist dies verloren gegangene Ebenbild ein specifisch geartetes; es besteht nach der ersteren Stelle in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit, δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας. Es ist freilich in beiden Stellen von den ersten Menschen nicht direkt die Rede; der ausgezogene alte Mensch ist die sündige und sündigende Natur, der neue Mensch aber stellt die Neuschöpfung in Christo vor; aber die Zusammensetzung von νεοῦσθαι und von καινούμενον mit ἀνα, deutet darauf hin, daß die Neuschöpfung eine Wiederherstellung ist, sowie auch „nach Gott geschaffen" und „nach dem Bilde deß der

ihn geschaffen hat" auf die Ebenbildlichkeit der ersten Menschen zurückweist. Wenn nun, rückschlußweise, diese in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit bestand, so scheint die oben angeführte protestantische Kirchenlehre das Richtige getroffen zu haben und das Wesen der Persönlichkeit als solches nicht in Betracht zu kommen. Dies wäre jedoch ein oberflächlicher und voreiliger Schluß. Nach Gott (Gotte gemäß) ist ja der neue Mensch geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit. Aus einer unreinen oder bittern Quelle fließt kein reines oder süßes Wasser, und aus bösem Herzen kein gerechter Wandel. Die Gerechtigkeit, sofern in ihr das Moment lebendiger Bethätigung mitgesetzt ist, fließt aus der ὁσιότη τι, der heiligen Wesensbeschaffenheit, die hinwiederum aus der Wahrheit Gottes stammt, in welcher er den neuen Menschen geschaffen hat. Läßt sich denn das Thun Gottes abtrennen von seinem Wesen, ist nicht seine gerechte Lebensbethätigung der Ausdruck seiner Wesensheiligkeit—ist es nicht die göttliche Persönlichkeit selbst, die so beschaffen ist und sich demgemäß in ihren Lebenserweisungen offenbart? Nun ja, dann kann man auch im Menschen die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht von seiner Persönlichkeit trennen, wie dies noch deutlicher in der Kolosserstelle hervortritt, gemäß welcher die Erneuerung geschieht zur Erkenntniß (hin) nach dem Ebenbilde deß der ihn (den neuen Menschen) geschaffen hat. Also eine gottgemäße Erkenntniß wird hier als das Lebenselement hingestellt, in welchem der neue Mensch sich bewegt. Erkenntniß ist aber Sache der vernünftigen Persönlichkeit und unzertrennlich mit dieser verbunden, d. h. Bedeutung hat sie nur in Verbindung mit dem erkennenden Subjekt. Wie die Persönlichkeit, so die erkennende Kraft und die Erkenntniß, 1 Kor. 2, 14. 12., und mit der Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit des neuen Menschen ist zugleich diese Erkenntniß gegeben.

Bei Bestimmung der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen ist demnach vor allem seine Persönlichkeit in Betracht zu ziehen. Als Persönlichkeit ist der Mensch Bild Gottes. Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften kann er nur, wenn er in seinem Fühlen, Denken, Wollen auf Gott gerichtet ist, wenn die Liebe zu seiner Wesensbestimmung geworden und ohne sie der Begriff seiner Persönlichkeit sich nicht vollziehen läßt. Den Menschen in seinem Bilde, nach seiner Aehnlichkeit schaffen, heißt daher ihm die Wesensmerkmale der Persönlichkeit Gottes selbst aufdrücken, freilich unter geschöpflicher Begrenzung. Aus sich selbst und durch sich selbst ist nur Gott, der Mensch ist aus und durch Gott, soll

aber, wie dieser, für sich selbstsein; es eignet ihm also innerhalb der creatürlichen Grenze die Freiheit, und zwar dem Erstgeschaffenen von seiner Schöpfung an. In dem Fürsichsein liegt der Gegensatz zu anderm Sein ausgesprochen, das vom Kreis des eignen Lebens ausgeschlossen wird, indem sich einem die eigne Einzigkeit und Eigenart eröffnet—also das Selbstbewußtsein. In diesem aber wußte sich Adam als denkendes, fühlendes und wollendes Subjekt, in Beziehung gesetzt, einerseits zu Gott und andrerseits zur Natur. Eine Bethätigung seiner Naturbeziehung war die Namengebung der Thiere, und die Beziehung zu Gott involvirte seine ganze geistleibliche Persönlichkeit in dem gesammten Umkreis ihrer wirklichen und möglichen Thätigkeitsweisen. Demnach ist das Bild Gottes zwar nicht mit den Audianern (der alten Kirche) in die Leiblichkeit zu setzen, aber doch mit in diese, weil sie mit zum Wesensbegriff des Menschen gehört. Von einer Leiblichkeit Gottes, als Urbild der menschlichen, haben wir kein Wissen, es sei denn wir lassen den Menschen zunächst im Bilde des Sohnes, des Logos, der ja Mensch zu werden ewig die Bestimmung in sich trug, geschaffen sein nach Joh. 1, 4; Kol. 1, 15; 2 Kor. 3, 18., und im Lichte der Menschwerdung empfiehlt sich diese Annahme dem gläubigen Gemüth allerdings. Augenscheinlich ist es nach § 23, 2 auch zunächst der Geist (beziehungsweise die Seele), der als unmittelbar gottentstammter in dessen Bilde geschaffen ist, weßhalb die Neuschöpfung in Christo nach Eph. 4, 23 vorerst in ihm sich ereignet, um von diesem Mittelpunkt aus sich über das gesammte Personleben zu verbreiten. Aber wenn gleich der Geist der Grund ist der Persönlichkeit, die in der Seele zur Darstellung gelangt, so ist ja doch die Leiblichkeit, eben als seelenhafte, geistdurchglühtes Vermittelungsorgan derselben an die Außenwelt. Der Menschengeist wäre nicht, was er ist, ohne die Leiblichkeit, und in diesem Sinne muß daher die Erschaffung im Bilde Gottes diese mit einbegreifen. Der gottebenbildliche Urmensch war demnach seiner selbstbewußte Persönlichkeit, die in ihrem Fühlen selig ruhte in der göttlichen Liebe ihres Ursprungs, in ihrem Denken durch die Natur hindurch Gott entgegenstrebte, in ihrem Wollen die Richtung auf Gott hin einzuhalten befähigt war und in ihrem Thun von dieser Richtung sich bestimmen ließ. Darin ist nothwendig einbegriffen eine Denkkraft, die Gott und Natur in den Bereich ihrer Thätigkeit zu ziehen und, wenn auch noch in unvollkommener, doch in (religiös) wahrheitsgemäßer Weise zu erkennen wußte; ein Wille, der solcher Erkenntniß gemäß zu handeln verstand und ein so geartetes Handeln für sein Vorrecht hielt und dazu an der Leiblichkeit

ein gefügiges Organ besaß; ein Gefühl, in welchem die Harmonie von Denken, Wollen und Thun rein widerklingen konnte und der Widerstreit zwischen Sein und Seinsoll keinen Mißton hervorrief, weil noch kein solcher Widerstreit stattfand.

So geartet war nun freilich der Mensch dem göttlichen Urbilde gemäß heilig und gerecht. Keiner übernatürlich geschenkten Gabe bedurfte er zur Erlangung dessen, was als geschaffener Persönlichkeit sein eigen war. Heiligkeit und Gerechtigkeit waren der Gesinnungsausdruck seines zu Gott hin geschaffenen Wesens, die er in all seinen Lebensäußerungen zu bethätigen naturgemäß fand, und die er nur dann verlieren konnte, wenn seine Gesinnung eine andere, sein Wille ein verkehrter ward.

3. Das Bild Gottes als entwickelungskräftiger Anfang. Wenn man die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit zu hoch hinaufschraubt, d. h. gleichsam im Vollzug der Vollendung denkt, so wäre es unerklärlich, wie der Mensch ihrer hätte verlustig gehen können, wie es heute nicht leicht Glauben findet, wenn ein Mann von anerkannter Rechtschaffenheit und festem Charakter auf einmal als Bösewicht sich soll entpuppt haben. Eine derartige Anschauung verstößt auch gegen die sonstige Art der Wege Gottes. Ist das Samkorn in die Erde gefallen, so steht es nicht im nächsten Augenblick in Gestalt von ausgewachsenem Halm und vollendeter Aehre wieder auf. Erst der Keim, „der Halm, dann die Aehre, dann der volle Weizen in der Aehre". Entwickelung ist das Gesetz, wie der Natur, so des Geistes. Scriver sagt sehr schön: „Die Seele war ein heller Spiegel, darinnen das ewige Licht mit seinem Glanze spielte—eine liebliche Quelle, die ihr Wasser aus der Tiefe der Gottheit empfing, ich will sagen, die ihre Gedanken aus Gottes Eingeben hatte und dieselben zur Ehre Gottes richtete; kurz, sie war eine heilige Wohnung des Höchsten auf Erden, darinnen er ruhen und sich herrlich bezeugen wollte, darum hat er nach allen Creaturen sie zuletzt geschaffen und darauf geruht." Aber es gilt dies doch mehr von dem, was werden sollte, als dem im Anfang Gesetzten. Die Seele öffnete sich rein dem göttlichen Lichte entgegen und schickte sich an, mit demselben in Uebereinstimmung ihre Lebensäußerungen zu vollziehen, und doch war dies mehr ein natürliches Oeffnen und Sichäußern kindlicher Unschuld als ein gereiftes, männliches Ergreifen der Wahrheit und ein demgemäßes Handeln. Wohl hat man den Urmenschen in erwachsener Lebensform geschaffen zu denken, die Kindheits- und Jugendperiode konnte ihm jedoch deßhalb nicht erspart bleiben. Er hatte seine Kraft zu üben, sich an den

Dingen der Natur zu versuchen, mittelst der Sinne die Außenwelt verstehen und ein geeignetes Verhalten ihr gegenüber einschlagen und darin beharren zu lernen, sowie durch dies alles in seine Verhältnißstellung zu Gott fortschreitende Klarheit zu bringen—überhaupt das unbewußt Gute natürlicher Unschuld zum bewußten festangeeigneten Besitz gereiften Personlebens zu erheben. Mit der äußern männlichen Gestalt zugleich den Vollbesitz dessen gegeben zu denken, was sonst als Resultat langer vorangehender Erfahrung sich ausweist, ist sonder Zweifel verkehrt. Noch heute kann ein vollaus Erwachsener eine lange Zeit bedeutungsreicher Entwickelung durchlaufen, in welcher unter der Einwirkung mannigfacher Einflüsse kaum geahnte Potenzen sich in ihm wirkungskräftig erweisen. Und doch hat unter uns ein Erwachsener immer schon, unter dem Spiel der verschiedensten Anregungen, eine Zeit bedeutsamer Entwickelung hinter sich. Der erste Mensch hingegen wurde als (gleichsam) noch unentwickelte und unaufgeschlossene Einheit in die Welt hineingestellt. Eine tief und hoch angelegte Möglichkeit des Werdens war vorhanden, aber auch nicht mehr, und noch in keiner Richtung die Höhe einer in Vollzug gesetzten Verwirklichung. Sogar das Selbstbewußtsein konnte sich nur durch andauernde Lebensgemeinschaft mit Gott und im Verkehr mit der Außenwelt ausgestalten und vollenden. Dem mußte also begreiflicherweise ein sich allseitig ausdehnendes und viertiefendes Weltbewußtsein zur Seite gehen. Beiden aber parallel und durch deren Vermittelung sollte das Gottesbewußtsein immer reicheren Lebensgehalt und Klarheit erlangen. Auch die anfänglich gesetzte Willensfreiheit war eine auf das Gute gerichtete reale, aber als noch unentfaltete Anlage; natürlicherweise bei vorkommenden Anlässen auf dem gottgemäßen Wege der Bethätigung, konnte sie jedoch erst kraft solcher Bethätigung die Stufe angeeigneter selbstbewußter Freiheit erklimmen.

4. Die Aufgabe des Menschen. Dieselbe ist im Obigen schon angedeutet. Bei einem bloßen Naturwesen kann man kaum von einer Aufgabe reden, sondern höchstens von einem Ziel der Entwickelung, das er unter dem Walten mit Nothwendigkeit wirkender Gesetze erreichen muß. Im Menschen ist das Naturgesetz zur Macht bewußter Selbstbestimmung geworden; was er der Anlage nach ist, soll er durch richtigen Freiheitsgebrauch in ausgestalteter Wirklichkeit werden. In allen Richtungen seines beziehungsreichen Lebens hatte der Urmensch die Potenzialität zur Aktualität, die noch unaufgeschlossene und unerprobte Kraft der „Jugend" zur erprobten Tüchtigkeit und vollendeten männlichen Reife zu erheben und auszugestalten.

Vor Allem hatte er als sittlich-religiöses Wesen sein Denken, Wollen und Thun, von Natur auf das Gute gerichtet, wie es war, in ständig zunehmender Klarheit und Sicherheit nach der Norm des Guten, oder mit andern Worten, dem göttlichen Willen gemäß zu bestimmen. Die nicht anders, als sie handelt, zu handeln wissende kindliche Liebe sollte zu der mit Geistesklarheit nicht anders, als sie handelt, handelnwollenden Liebe werden, welcher der Gehorsam Gott gegenüber im ganzen Bereich ihres Lebens ebenso natürlich ist, wie jener, aber in der Form selbstbewußter Natürlichkeit, einer Natürlichkeit, welche die Freiheit zur Basis und Triebkraft hat und die eben deßhalb bleibende Festigkeit gewinnt. Diese Stufe 'mal erklommen, oder diese Natürlichkeit erreicht, und der Mensch hätte die anfängliche Möglichkeit, nicht zu sündigen, das posse non peccare, in die Unmöglichkeit, zu sündigen, in das non posse peccare, umgewandelt; d. h. er hätte nicht mehr sündigen können, weil er trotz aller und der größten Versuchung nicht mehr hätte sündigen wollen. Die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit der persönlichen Anlage wäre zur ausgereiften Wesensbestimmtheit der vollendeten sittlich-religiösen Persönlichkeit erhoben gewesen. Auf dem Wege aber von jenem Anfang zu dieser Höhe der Vollendung lag die Möglichkeit der Sünde, weil die Nothwendigkeit der Versuchung und der Probe.

Gleichsam einbegriffen in solche Aufgabe ist die über die irdischen Naturwesen und über die Erde überhaupt auszuübende Herrschaft, 1 Mos. 1, 26. 28 ff; 2, 19 ff. Zum König des Erdreichs bestimmt, konnte er doch diese Königsherrschaft in würdiger Weise nur dann ansüben, wenn er das Reich seiner Innerlichkeit zu beherrschen verstand, wenn er Selbstherrscher war und in völliger Liebe sich Gott unterthänig erhielt; denn nur so hätte er sein Regimet auf Erden im Sinne einer Statthalterschaft für Gott zu vollziehen gewußt. Nicht die Ebenbildlichkeit selbst, wie die Socinianer wollen, sondern die Folge und der äußere Vollzug derselben war seine Herrschaft über die Natur, und weil der Mensch als geist-leibliche Persönlichkeit immer noch das Ebenbild Gottes ist, so steht er auch noch im Besitz jener Regentschaft, ohne freilich von wegen dem Verderben der Sünde das Ideal derselben mehr erreichen zu können. Weiß auch der Mensch des 19. Jahrhunderts die Thiere zu zähmen, die Naturkräfte sich unterthänig zu machen und in seine Dienste zu zwingen, so geschieht dies doch nur mittelst eines gewaltigen Ringens und mit Aufbietung aller Kraft gegenüber einer spröden, widerspenstigen Natur, während bei sündlos-normaler Entwickelung diese ein immer bildsameres Material und gefügigeres Organ seines Herrscher-

waltens geworden wäre. Kein arbeitsloser Müssiggang war dem ersten Menschenpaare zugedacht, sondern zur Realisirung ihrer äußern Herrschaftsausübung zunächst der Beruf des Landbaus anheimgestellt, 1 Mos. 2, 5. 15. Dieser erste Beruf mußte sich dann bei Vervielfältigung der Nachkommenschaft in eine Menge Berufe auseinanderlegen, mittelst welcher, soweit es auf dem Wege äußerer Verwirklichung geschehen konnte, die Herrschaft über die Erde in Vollzug gesetzt werden sollte.

§ 26. Des Menschen natürliche Unsterblichkeit. Als gottebenbildlicher Geist ist der Mensch unsterblich von Natur, seine Leiblichkeit aber, weil von der Erde, kann zusammen mit der Seele in eine unauflösliche Lebenseinheit nur emporgehoben werden, wenn er in der Lebensgemeinschaft mit Gott, zu der er geschaffen, verharrt und so seine Bestimmung verwirklicht.

1. Der Leib möglicherweise unsterblich. Der Leib des Menschen im Urstande war nicht an und für sich unsterblich. Der Tod herrschte während der vorausgegangenen schöpferischen Gestaltungsperioden weit und breit in der gesammten Naturwelt. Die Sünde konnte mit demselben in keinerlei Zusammenhang stehen. Demnach ist der Tod einfach als ein Naturereigniß zu betrachten. Auf eine Zeit der Entwickelung, in welcher die zu Grunde liegende Wesensidee verwirklicht wird, folgt allmählig eine rückläufige Bewegung, die mit der Auflösung des Bestehenden endigt. Als Naturwesen mußte daher auch der Mensch dem Tode unterworfen sein.— Dem scheint freilich zu widersprechen, daß 1 Mos. 2, 17; 3, 3; Röm. 5, 12, 8, 10; 1 Kor. 15, 21 ꝛc. der Tod—und der leibliche ist doch wohl mit einbegriffen zu denken—als Folge der Sünde erscheint, daher aber hinsichtlich des Menschen nicht als ein Ereigniß betrachtet werden darf, welches ohne sie eingetreten sein würde. Das ganze Wesen des Menschen ist durch die Sünde zerrüttet worden, mit dem beginnenden geistlichen Tode auch der leibliche in unabtrennbaren Zusammenhang gesetzt. Durch die Sünde hat der Geist die Herrschaft über das Fleisch verloren und kann die Leiblichkeit nun nicht mehr zum adäquaten Organ seines unversiegbaren Lebens gestalten. Allerdings war in der Leiblichkeit die Möglichkeit zu sterben gesetzt, da sonst die Sünde nicht die angegebene Wirkung hätte ausüben können; aber es war in ihr auch die Möglichkeit der Unsterblichkeit gegeben, das posse non mori, welche in die Unmöglichkeit zu sterben, in das non posse mori, sollte verwandelt werden. Diese Umwandlung war durch des Menschen Verhalten

bedingt. Zu Gott geschaffen, konnte er seine Wesensbestimmung nur durch stete Lebensbeziehung auf Gott erreichen. Resultat davon wäre gewesen: Erfüllung und Durchdringung des Geistes mit göttlichem Lebensgehalt und Kraft, wodurch die Leiblichkeit geistdurchglüht und zur Theilnahme an des Geistes Unsterblichkeit wäre emporgehoben worden.

2. Unsterblichkeit der Seele. Die Beweise für die Unsterblichkeit zu prüfen, gehört in die Apologetik; unsere Aussagen hier müssen sich auf das beschränken, was im Zusammenhang des dogmatischen Lehrbaues gefordert scheint. Als religiöses Wesen zur Gottesgemeinschaft bestimmt, könnte die Ansicht sich geltend machen wollen, daß der Mensch nur in dieser Gemeinschaft den Anspruch auf und die Fähigkeit zur Unsterblichkeit besitze. Zur Erhärtung derselben ließe sich auf die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens hinweisen, der mit der Allgemeinheit des Gottesglaubens Hand in Hand geht. Wie es schwer hält, einen Volksstamm zu finden ohne den einen, so gleichschwer einen zu finden ohne den andern. Würde einer aufgefunden ohne den Glauben an Gott (Götter, Göttliches), so ließe sich mit Bestimmtheit erwarten, daß auch der Glaube (Ahnung der) an die Unsterblichkeit fehle. Wenn der letztere demnach so unfehlbar sich mit jenem verbunden zeigt, dürfte er wohl nur in den Bereich desselben zu setzen sein und als religiöser zu gelten haben. Der Grund dafür müßte aber eben in einer so gearteten Thatsächlichkeit zu suchen sein. Unsterblich wäre dann die Seele nur kraft eines Glaubens, der sie mit göttlichem Inhalt sättigt, kraft gläubiger Lebensgemeinschaft mit Gott, der „allein Unsterblichkeit hat." Hiemit in Uebereinstimmung scheint es zu stehen, daß z. B. 1 Kor. 15, 55 der lebendige Glaube an Christum als Triumph über den Tod sich dargestellt findet. Aber nun müßte die unausweichliche Consequenz gezogen werden, daß die, welche solchen lebendigen Glauben nicht haben, der Vernichtung anheimfallen, und dagegen erhebt die heil. Schrift laute Einsprache. Auch die Gottlosen dauern fort, und ihrer Fortdauer muß also zunächst eine andere als specifisch religiöse Ursache zu Grunde liegen.

Allerdings hat nur das Ethisch-Religiöse für den Menschen einen seinem Wesen angemessenen vollen Werth, demnach auch die Fortdauer nach dem leiblichen Tode nur insofern, als sie dem wahren ethisch-religiösen Ideal entspricht und in der Gemeinschaft mit Gott sich vollzieht. Aber Werth kann das Ethisch-Religiöse nur für ein ethisch-religiöses Wesen haben. Mit andern Worten: Die Werthhöhe eines Gutes steht mit der Wesenshöhe dessen, für den das Gut ist, im Einklang. Die Unsterblichkeit hat deßhalb

für den Menschen solch' hohen Werth, weil er so hoch, weil er zum ewigen Genuß Gottes befähigt und veranlagt ist, weil Gott ihm Ewigkeit in's Herz gegeben hat, Pred. 3, 11: אֶת־הָעֹלָם נָתַן בִּלִבָּם

Im absoluten Sinne hat freilich nur Gott Unsterblichkeit, weil er allein Leben in sich selber hat, alle Geschöpfe aber es aus ihm haben. Dem Menschen jedoch theilte er kraft seines Geisteseinhauchs von seinem eignen unverwüstlichen Leben mit. Geistgewordener Gottesgedanke, trägt der Mensch in sich die Form des göttlichen Lebens, deren Signatur eben die Unzerstörbarkeit ist. Nach der neuern Wissenschaft soll die Kraft, ja sogar die Materie, unzerstörbar sein; die Auflösung dieser ist kein Beweis einer Verminderung jener, die vielmehr die aufgelöste Materie wieder in neue Formen zwingt, selbst aber in allen Stoffwandelungen sich im Ganzen unveränderlich gleichbleibt. Im Menschen nun ist die von Gott stammende Kraft in die Form göttlichen Lebens emporgehoben; in ihm ist sie selbstdenkend, selbstsetzend, selbstbestimmend, mit einem Worte, *Geist* geworden. Als ewiger Gottesgedanke trug der Menschengeist vom Momente der Schöpfung an das Siegel der Unverwüstlichkeit an sich, weil das Siegel göttlicher Ebenbildlichkeit. Wie könnte der Mensch zum *persönlichen* seligen Lebensverkehr mit Gott *bestimmt* sein, wenn nicht von Anbeginn ein Ewigkeitsgehalt in ihm *gesetzt* wäre, der ihn allein zu solchem Verkehr *befähigt*!

Dritter Abschnitt.

Die Erhaltung der Welt.

§ 27. Die Erhaltung begreift die Vorsehung und Regierung in sich.

Von den Dogmatikern werden die beiden letzteren der ersten theils coordinirt, theils untergeordnet, während andererseits Erhaltung und Regierung auch der Vorsehung oder diese sammt der Erhaltung der Regierung untergeordnet werden. Es kommt dies jedesmal auf den Gesichtspunkt an, von welchem man ausgeht. Jedoch ist Erhaltung ohne Zweifel der weitere Begriff. Die Vorsehung ist für sie thätig zu denken und die Regierung

schaltet und waltet mit den Mitteln, welche sie darreicht, indem, wenn dies oder jenes und das dritte nicht erhalten bliebe, es eben insofern fehlen würde an dem zur Realisirung des Weltzwecks Nöthigen. Sodann ist unsere Anordnung auch deßhalb die natürlichste, weil die Erhaltung als göttliche Thätigkeit der göttlichen Schöpferthätigkeit sich wie von selbst an die Seite stellt. „Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten." Soweit jene reicht, soweit reicht auch diese, und von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich die in Vorsehung und Regierung gegebene Aktivität Gottes in den Bereich der Erhaltung hineingestellt denken.

§ 28. Die Erhaltung. Laut der Aussage des christlichen Bewußtseins trägt die Welt sowenig wie den Grund ihres Seins ebensowenig den Grund ihres Bestehens in sich selbst; vielmehr muß auch für letzteres auf die göttliche Causalität zurückgegriffen werden, ohne daß jedoch deßhalb die Erhaltung als fortgesetzte Schöpfung bezeichnet werden dürfte. Dem dreieinigen Gott muß es daran gelegen sein, dem einmal Geschaffenen dauernden Fortbestand zu sichern, damit seine Schöpferthätigkeit der Verwirklichung ihrer Zwecke nicht ermangele; seine erhaltende Wirksamkeit erstreckt sich daher über alles Einzelne, wie über die Gesammtheit des geschaffenen Seins.

1. Nothwendige Annahme des christlichen Glaubens. Die Erhaltung ist eine nothwendige Folgerung der Vernunft auf Grund der Schöpfung. Wie könnte der Gott, der die Welt in's Dasein gerufen, zugeben, daß sie sofort wieder in's Nichts zurückfiele! Das Verleihen der Existenz involvirt vielmehr auch den Willen ihrer Fortexistenz. Jene muß vom ersten Augenblick an eine solche Beschaffenheit in sich bergen, daß diese daraus resultirt. Gott hat kein leeres Spiel getrieben in seinem Schaffen, das nach Belieben aufgehoben und wieder auf dieselbe oder andere Weise begonnen werden könnte, sondern im Ernst ein Anderes außer sich haben wollen; es darf daher weder zurückgenommen werden, noch der Vernichtung anheimfallen, wenn es ein Anderes bleiben soll. Nicht selbstseiend und also die Seinskraft nicht in sich selbst besitzend, würde es freilich wieder vergehen müssen, wenn es auf sich angewiesen wäre, wenn nicht die göttliche Causalität es trüge.

Dies ist jedem wahren Christen erfahrungsmäßig gewiß. Sein Glaubensleben ist kein ursprüngliches, sondern ein empfangenes. Für die Fortdauer desselben weiß er sich ebenso von Gott abhängig, wie für dessen an-

fängliche Setzung; er weiß, um mit dem Apostel zu reden, daß der in ihm das gute Werk angefangen hat, es auch vollenden muß bis auf den vollen Tag. Daraus ergibt sich ihm die Abhängigkeit seines gesammten Seins und Soseins, ja aller Dinge von dem Willen und der Kraftwirkung des Urhebers. „Ich hebe meine Augen auf," sagt er mit dem Psalmisten 123, 1. 2, „zu den Bergen, von welchen mir Hilfe kommt. Meine Hilfe kommt vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat."

2. Die Erhaltung ist keine fortgesetzte Schöpfung. Conservatio enim rei proprie nihil aliud est quam continuata ejus productio (Quenstedt). Dies war die Ansicht vieler altprotestantischen Dogmatiker. Weite Verbreitung fand die Meinung, daß die Welt jeden Augenblick in das Nichts zurücksinke, aber auch jeden Augenblick durch Gottes absolute Produktionskraft in ungeschmälerter Wirklichkeit wieder aus demselben hervorgehe. Zumal die reformirte Dogmatik legt alles Gewicht auf die göttliche Ursächlichkeit und gar keins auf Mittelursachen. Schweizer drückt ihren Sinn so aus: „Die schlechthinnige Abhängigkeit des Bestehens und Verlaufes der Welt gestattet keinerlei andere Ursächlichkeiten, als nur die göttliche, so daß Zwischenursachen nur seine Instrumente und Organe sind, er die durch ihre Gesammtheit wie durch alle einzelnen Zwischenursachen allein hindurchwirkende Causalität. Dieses ist er vermöge seiner wesentlichen Gegenwart, welche das Sein alles Seins, die Bewegung aller Bewegungen ist" u. s. w. Quellenbelege gibt er die Menge, auch aus Zwingli und Calvin. Es ist dies im Einklang mit der Gesammtanschauung des reformirten Systems, nach welchem ja auch das Heil des Einzelnen ganz und vollständig auf dem absoluten Decret Gottes ruht. Darnach haben die endlichen Dinge eigentlich kein Sein für sich, sondern nur in der göttlichen Causalität. Es ist daher von wenig Belang, ob man ihr Sein der schaffenden oder der erhaltenden göttlichen Thätigkeit zuschreibt, sofern nur die absolute Abhängigkeit derselben im vollen Umfang festgehalten wird.

Allein diese Anschauungsweise ist keineswegs im Einklang mit dem christlichen Bewußtsein, welches wohl weiß, daß Gott in uns wirket das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen, aber auch, daß zum Seligwerden das eigne Schaffen (Arbeiten) mit Furcht und Zittern ebenso nothwendig ist, Phil. 2, 12. 13, und also auch möglich sein muß. Soll so der Gegensatz zum Deismus, der das geschaffene Sein vom Schöpfer loslöst und demselben eine von ihm unabhängige Selbstständigkeit vindicirt, recht scharf hervorgehoben werden, so ist man aber damit einer andern gleich-

großen Gefahr in die Arme gelaufen, nämlich der des Pantheismus, nach welchem gleichfalls Gott die Summe alles Seins und aller Bewegung ist, dem gegenüber die Einzeldinge nur ein Scheindasein haben. Wird mit obigen Ausdrücken Schweitzer's Ernst gemacht, so kann man von der Welt nur in uneigentlichem Sinne reden; sie wäre eine bloße Form von Gott als ihrem Inhalt.

Wo beginnt denn die Erhaltung? Wo die Schöpfung aufhört, und diese ist erst im Menschen zur Ruhe gekommen. Neue, unvermittelte Wesen und Arten lassen sich auf Erden keine mehr erwarten, wie auch die Naturwissenschaft seit dem Erscheinen des Menschen keine mehr aufzuzeigen weiß. Die Astronomie weist freilich (z. B.) auf die Nebelsterne hin als Beweis dafür, daß die Weltenbildung immer noch im Fortgang begriffen sei; doch ist ihr Wissen zu unsicher, um darauf zuverlässige Schlüsse zu bauen. Im Bereich der Natur, die wir kennen, hat jedenfalls unser Satz seine volle Wahrheit. Dennoch läßt sich derselbe in gewisser Hinsicht etwas qualificiren. Sobald der Weltstoff ins Dasein gesetzt war, mußte die erhaltende Thätigkeit beginnen und neben der schaffenden hergehen. Wenn so beide ineinandergreifen, braucht die letztere selbst heute noch nicht völlig ruhend gedacht zu werden. Bei Entstehung des einzelnen Menschen fanden wir uns ja eine Ursächlichkeit anzunehmen genöthigt, die über die erhaltende hinausgreift. Auch von Seiten des Nochauseinander der Weltidee und ihrer Verwirklichung läßt sich die schaffende Thätigkeit als eine fortgehende statuiren, zumal wenn auf die Erlösung reflektirt wird. Noch vieles Unfertige ist vorhanden und die Welt noch nicht in Gemäßheit mit der ihr zu Grunde liegenden Idee vollendet; vollendet aber muß sie werden, und was dazu irgendwie noch mangelt, das wird mit Sicherheit die göttliche Causalität zu ersetzen wissen. „Siehe, ein Neues schaffe ich, jetzt soll es aufsprossen," Jes. 43, 19.

3. Die Erhaltung allumfassend. Sie erstreckt sich über alles Einzelne, wie über die Gesammtheit. Sofort würde Alles vergehen, wenn die tragende Hand der Allmacht ihm entzogen würde. Die Pflanze erhält ihre Nahrung aus der Erde, das Thier lebt von der Pflanze, der Mensch (auch manche Thiere) von beiden. Es findet ein gegenseitiges Sichbedingen statt des Einen durch das Andere und kein Glied in dieser Kette von Ursachen und Wirkungen kann geschädigt werden oder fehlen, ohne daß es von den übrigen Gliedern empfunden würde zu ihrem Schaden oder gar zu ihrer Vernichtung. Deßhalb heißt es: „Aller Augen warten auf dich, und

du gibst ihnen ihre Speise zu seiner Zeit; du thust deine milde Hand auf und erfüllest Alles, was lebet mit Wohlgefallen," Ps. 145, 15. 16, vgl. 104, 27 f.; 136, 25; Hiob 38, 39—41 ꝛc. Demnach werden selbst die unvernünftigen Creaturen in ihrem Sein und Sosein durch göttliche Kraft erhalten, um hinwiederum auf sein Geheiß andern Geschöpfen zu demselben Zwecke zu dienen.

4. Werk des dreieinigen Gottes. Wie in der Schöpfung, so ist der Dreieinige auch in der Erhaltung thätig zu denken. Bezüglich des Vaters hat der Herr dies schon in der Stelle Joh. 5, 17 so ausgedrückt: „Mein Vater wirket bisher." Die Juden wollten ihm die Sabbathheilung des 38jährigen Kranken verargen, sollte doch der Sabbath das Nachbild des göttlichen Ruhens sein. Aber trotz des Schöpfungssabbaths hat Gott, will er ihnen sagen, zu wirken nicht aufgehört. Ja, diese Krankenheilung selbst war eine Wirkung des Vaters durch den Sohn, denn „der Vater wirket bisher, und ich wirke auch." Dieselbe Thatsache spricht der Herr aus, wenn er Matth. 6, 9 beten lehrt: „Unser Vater in dem Himmel" ꝛc. Der Sohn aber hat mit dem Vater alle Gewalt im Himmel und auf Erden, Matth. 28, 18, und wie durch ihn die Welten geworden sind, so trägt er auch alle Dinge durch das Wort seiner Macht, Hebr. 1, 2. 3. Wenngleich hinsichtlich des heiligen Geistes auf keine bestimmtlautende Stelle sich hinweisen läßt, so ist es nach der Schrift doch eben der Geist, mittelst welchem Gott dem Geschaffenen unmittelbar nahe ist und in demselben wirkt, doch sicher auch zu seinem Fortbestehen, Ps. 139, 7; 1 Kor. 3, 16; Ps. 104, 30. Die Erhaltung der Welt muß Gott ebensosehr angelegen sein, wie die Schöpfung, indem der Zweck, welchen er bei dieser hat, nur mittelst jener erreicht werden kann, und auch sie muß, soll in der Welt das Wiederspiel des innergöttlichen Lebens sich abwickeln, vom Vater aus durch den Sohn im heiligen Geist geschehen.

§ 29. Die Vorsehung. Mittelst der Erhaltung ist der Fortbestand des Geschaffenen gesichert, die Vorsehung sorgt dafür, daß es an den dazu nöthigen Mitteln nicht fehle und führt jene gottgemäßen Zielen zu. In ihrer Hand ruhen die Geschicke der Welt und des Menschenlebens sicher, indem sie beide in der Wahrheit ihres Wesens bejaht und in deren Entwickelung sich thätig erweist.

1. Begriffsbestimmung, nähere. Die Wortform ist bezeichnend. Es liegt darin ein Vorhersehen enthalten, das für alle vorkom-

menden Zukunftsfälle gerüstet ist. Wie ein fürsorglicher Mensch vorherweiß, was z. B. gegen eintretende Kälte gethan werden muß und auch nicht unterläßt, die nöthige Vorbereitschaft zu treffen, so schaut Gott alle Verhältnisse und Lebenslagen des von ihm Geschaffenen voraus (Apstg. 15, 18) und trifft je nach den Umständen seine Anordnungen. Darum eben sind wir der plagenden Sorge überhoben, weil er für uns sorgt, Matth. 6, 25 ff. Wir können einmal nicht anders als Gott uns mehr oder weniger menschenähnlich vorstellen, und so will auch die alte Eintheilung oder Zerlegung aufgefaßt sein, nach welcher die Vorsehung zerfällt in die Akte 1) des Vorherwissens, wornach Gott vorauserkennt, was seinen Geschöpfen zuträglich ist (*πρόγνωσις*, i. e. actus intellectus, quo Deus praecognoscit, quid creaturis sit conducibile); 2) des Willensbeschlusses, *πρόθεσις*, vermöge dessen er das seinen Geschöpfen Zuträgliche zu beschaffen und zur Verfügung zu stellen vorausbeschließt; und 3) der Ausführung, *διοίκησις*, des Vorhererkannten und Vorausbeschlossenen. Für die ersten zwei Akte finden sich Röm. 8, 28—30 sogar die betreffenden griechischen Wortformen, für den letzteren wenigstens die Sache (Handlung) selbst. So sehr vom göttlichen Standpunkt das Alles beisammen sein mag, für den menschlichen, soll es verständlich sein, legt es sich in Verschiedenartiges auch der Zeit nach auseinander.

2. Wohlwollende Stellung zur Welt darin ausgesprochen. Schon das Heidenthum faßt seine Götter als zur Welt in inniger Beziehung stehend auf. Die griechischen Helden glauben, daß sie unter dem Schutz besonderer Gottheiten stehen, und dasselbe glauben ihre Feinde von sich, so daß darnach die Götter selbst in feindliche Lager gespalten erscheinen. Auch ließ es der Neid, den man ihnen andichtete, zu keiner reinen uninteressirten Fürsorge für die Menschen kommen. Dennoch war der Gedanke der göttlichen Vorsehung unter den Griechen ein fruchtbarer. Wind und Wetter war unter ihre Obhut gestellt, Glück und Unglück auf sie zurückgeführt. Daher der Gebrauch bei wichtigen Unternehmungen, das Orakel zu befragen, und auf dieselben durch Gebete und Opfer sich vorzubereiten. Xenophon läßt den Sokrates sagen: Wenn schon ein Staatsmann sein Auge zu gleicher Zeit auf die Angelegenheiten daheim und auf die (etwa) in Egypten fürförglich richten könne, wie vielmehr die Gottheit zur selben Zeit auf Alles mit ihrer fürsorgenden Thätigkeit. Auch in römischen Schriftstellern, z. B. Cicero und Seneca, finden sich treffliche Aussprüche über die göttliche providentia.

Der Glaube an die Vorsehung ist demnach ebenso natürlich, wie der Glaube an Gott selbst. Wäre die geschaffene Welt losgelöst von Gott, ließe er sie ihre eignen Wege wandeln und ihm fremd gegenüberstehen, wie der Epikuräismus und Deismus will, so könnte er sie nicht geschaffen haben. Als Schöpfer kann er nicht anders, als sich um sie kümmern, und zwar muß ihre innigste Beziehung zu ihm und damit ihr Wohl ihm am Herzen liegen. Diese Thatsache ist es, welche dem Gebet des Christen seine Innigkeit, seine Triebkraft, welche ihm Flügel verleiht. Von Abraham bis auf Johannes finden wir davon in der heiligen Schrift die herrlichsten Beispiele. In solchem Glauben finden Paulus und Silas selbst im Kerker Trost und Freudigkeit, Petrus aber schreibt seine Befreiung aus dem Gefängniß der rettenden Hand Gottes zu, auf das Gebet der Gemeinde für ihn in Thätigkeit gesetzt, Apstg. 12, 11. 17. Von dem Wohlwollen Gottes gegen die Welt legt nicht bloß die weisheitsvolle Einrichtung derselben Zeugniß ab, sowie die Güter, welche er zum Besten seiner Geschöpfe mit vollen Händen ausstreut, Jak. 1, 17, sondern auch das Heil in Christo, durch welches die Sünder in ein neugestiftetes Gemeinschaftsverhältniß mit ihm treten können. Die Räthsel, welche das Problem des Bösen und der Uebel in der Welt auch immer in sich schließt, dürfen uns daher auf keinen Fall an der Güte Gottes irre machen, die dem Christen über allen Zweifel erhaben feststeht.

3. Der Bereich der Vorsehung. Augenscheinlich kann absolut nichts von demselben ausgeschlossen sein, s. z. B. Ps. 148, 6—14 vgl. mit V. 1—5. Alle Dinge sind von Gott geschaffen und müssen daher ausnahmslos die Gegenstände seiner fürsorglichen Thätigkeit sein. Als Objekt seiner allgemeinen Vorsehung, providentia universalis, gilt die Welt überhaupt (s. z. B. Ps. 104; Hiob 38; Apstg. 14, 15. 17) als Objekt der besondern, providentia specialis, die Menschheit (Ps. 103, 14 f; Hiob 10, 9; 33, 4; Ps. 80; Jes. 45, 1 ff; Apstg. 17, 26) und als Objekt der besondersten, providentia specialissima, die frommen Menschen, die den Herrn fürchten und ihre Wege ihm befehlen (Ps. 1, 6; 33, 18 f; 103, 17; Luk. 1, 50; Röm. 8, 28 ꝛc.)

Daß die Sorge der Vorsehung sich über das Ganze erstrecke und über das Einzelne, insofern es eben im Ganzen mit eingeschlossen ist, das ist eine verhältnißmäßig leicht vollziehbare Vorstellung. Wenn doch Alles nach allgemeinen überall geltenden Gesetzen zu gehen und sich darzuleben vom Schöpfer angelegt ist, so läßt es sich wohl begreifen, wie er an der Hand dieser Gesetze dem Geschehen in der Welt nahe sein, es überschauen, die etwa

nöthig werdenden Anordnungen treffen, es lenken und leiten kann, wie er ja Hiob 38, 28 kraft gesetzgeberischer Anordnung der Erzeuger der Thautropfen heißt, ohne damit sagen zu wollen, daß er von jedem einzelnen Tropfen Kenntniß nehme; aber daß er auch das Einzelne und Kleinste fürsorglich wahrnehme, scheint beides unnöthig und unmöglich. Magna dii curant, parva negligunt, für das Große sorgen die Götter, das Kleine vernachlässigen sie, heißt es bei Cicero. Und doch, ist nicht das Kleine ein Bestandtheil des Großen? Wie kann das Ganze gedeihen, wenn nicht seine Theile in der dazu erforderlichen Integrität oder Lebensfähigkeit erhalten bleiben? „Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit", gilt hier im vollen Umfang. Ein schlechter Pfleger seiner Gesundheit wäre, wer seine Aufmerksamkeit auf den Leib im Allgemeinen richten würde, einen wunden Arm oder erkrankten Magen aber fortkränkeln ließe, ohne ein Mittel dagegen versuchen zu wollen. Das Wohl des Einzelnen ist zum Wohl des Ganzen unentbehrlich und muß daher gleich jenem Gegenstand der fürsorglichen Thätigkeit Gottes bilden. Wie sollte aber dem Allwissenden und Allmächtigen ein bis in's Geringste hinein sich erstreckendes Erkennen und Thun unmöglich sein können! Allerdings wäre das Problem nach deistischen Begriffen unlösbar; ein die Welt blos von Außen bewegender Gott vermöchte die Aufgabe nicht zu unternehmen, noch weniger zu vollziehen; wohl aber der Gott, der nicht bloß überweltlich, sondern zugleich innerweltlich ist. Er ist keinem Theil seiner Schöpfung fern, sondern unendlich viel näher, als ein Geschöpf dem andern sein kann. Von keinem Sein läßt sich seine unmittelbare Gegenwart trennen, wie könnte ihm daher etwas verborgen sein, wie ihm die Möglichkeit einer jeweilig entsprechenden Aktivität abgehen!

Das ist die Anschauung der heiligen Schrift. Sogar die Haare auf dem Haupte, die Sperlinge auf dem Dache sind vom Walten der Vorsehung nicht ausgeschlossen. Sie sorgt für die Vögel des Himmels und kleidet die Lilien des Feldes, weshalb wir uns vertrauensvoll derselben überlassen dürfen, Matth. 10, 29; 6, 25—30; Luk. 12, 6. 7; 1. Petr. 5, 7. Allerdings sind die Grenzen der Völker vorausbestimmt, Apstg. 17, 26, und ihre Geschicke vorhergeordnet, wie in den Gesichten Daniels, z. B. Cap. 2. 7. 9, besonders klar hervortritt, auch aus dem gesammten Verlauf der Geschichte Israels im Gegensatz zu den Heidenvölkern deutlich herausleuchtet (s. auch Apstg. 14, 16; 17, 30); aber der einzelne Mensch ist desgleichen vorausgewußt, sein Lebenseingang, Fortgang und Ausgang oder Ziel steht in Gottes Hand, Ps. 139, 15 f; Hiob 10, 8 f; 14, 5; Ps. 90.

Sogar künftiger Beruf und Lebensstellung ist Sache göttlicher Vorherbestimmung, Gal. 1, 15 f. In den Plan solcher bis in's Einzelne hineingehenden Vorsehung müssen auch die Gebete der Gläubigen, wie die möglichen Handlungen der Gottlosen, miteinbegriffen sein, so daß ihre Erhörung vorgesehen ist und von dem Herrn als gewiß zugesichert werden kann. Matth. 18, 19; Joh. 15, 16; 16, 23. Damit kommt kein unsicheres Element in den Verlauf der endlichen Dinge, wenn so auf die vielen Wünsche Einzelner Rücksicht genommen wird; denn einerseits ist die Gewährleistung ihrer Bitten bestimmungsmächtig in jenen Verlauf mit aufgenommen und dieser kann daher unbeschadet derselben seinen geordneten Gang gehen, andererseits aber ist solche Gewährleistung bedingt durch die Resignation des Beters, die ihn sagen läßt: „Herr, dein Wille geschehe", womit alle sich gegenseitig kreuzenden Willkürlichkeiten abgeschnitten sind.

4. Die Wirkungsweise der Vorsehung. Diese ist als concursus, als göttliche Mitwirkung mit den Zwischenursachen bestimmt worden. Als Hauptstelle dafür gilt Apstg. 17, 28. Leben, weben und sind wir, wie alles Creatürliche, in Gott, so scheint es selbstverständlich, daß wir auch nicht das Geringste ohne seine Mitwirkung vollbringen können. Aber es handelt sich bei ihr nicht blos um die Erhaltung der wirkenden Kraft in den abhängigen Ursachen, vielmehr wird sie bestimmt als unmittelbare Einwirkung auf die Thätigkeit dieser Ursachen, so daß die folgende That oder Wirkung das gemeinsame Resultat des göttlichen und des creatürlichen Thuns ist. Quenstedt verdeutlicht durch diese Illustration: Wie das Schreiben abhängt beides von der Hand und der Feder, nicht theils von der Hand und theils von der Feder, sondern ganz von der Hand und ganz von der Feder; so geht auch die Mitwirkung Gottes, im eigentlichen Sinne der Causalität, der Handlung der Creatur nicht voraus, da wirklich im Erfolg sich nur ein und dieselbe That beider darstellt. — Eine Verschiedenheit der Mitwirkung wurde angenommen, beides von Protestanten und Katholiken, je der Natur der Zwischenursachen gemäß; sind diese frei oder nothwendig wirkend zu denken, dann ist auch jene in der Form der Freiheit oder Nothwendigkeit thätig. So sagt z. B. die Westminster Confession: "God ordereth events to fall out according to the nature of second causes, either necessarily, freely, or contingently." Nach Schweitzer ist der Ausdruck concursus auf reformirtem Standpunkt nicht stark genug, indem er den Zwischenursachen zu viel Selbstständigkeit einräume. „Der reformirte Standpunkt," sagt er, „anerkennt gar keine neben oder außer

Gott oder unabhängig von ihm wirkende Potenzen." Hodge hingegen erhebt die entgegengesetzte Einwendung, daß nämlich der Theorie des concursus gemäß, kein Geschöpf das Vermögen besitze, selbsteigner ursprünglicher Thätigkeit, und dies widerspreche dem menschlichen Bewußtsein. "That we are free agents means that we have the power to act freely; and to act freely implies that we originate our own acts". Diese Einwendung hört sich sonderbar an von einem Manne, der, ganz in Uebereinstimmung mit dem ultra-reformirten System, absolut alles Geschehen auf die göttliche Dekrete zurückführt, die den Verlauf aller Dinge bis in's Einzelne hinein vorausbestimmt haben sollen. Da könnte der Mensch Urheber seiner eignen Handlungen doch nur in dem Sinne sein, daß er mit Freiheit zu thun vermöchte, was die göttliche Vorherbestimmung ihn thun heißt. Er hätte nicht die Wahl anders zu handeln; bei allem Schein des Gegentheils, so sehr er auch gegen den Willen Gottes anzustürmen schiene, der Erfolg wäre ganz derselbe, wie wenn ein Anderer diesem Willen gemäß handelte, denn in beiden Fällen würde die Bestimmung dieses Willens unausweichlich erreicht und vollzogen.

Die Theorie der Mitwirkung birgt einmal diese Wahrheit in sich, daß sie Ursachen außer und neben Gott, wenn auch nicht unabhängig von ihm, anerkennt. Wenn Gott *mit* wirkt, ist damit gesagt, daß er nicht allein wirkt, sondern andere Ursachen gleichfalls wirken. Warum hätte er auch eine Welt geschaffen, wenn er ihr doch keine Selbstständigkeit verleihen wollte? Im Gegentheil, nur in dem Maße sie eine beziehungsweise Selbstständigkeit ihm gegenüber hat, kann sein Auge mit Wohlgefallen auf ihr ruhen. Oder würde wohl ein Vater sich darüber freuen, wenn sein Sohn immer in den Kinderschuhen bliebe — macht es ihm nicht vielmehr Freude, wenn er sieht, wie in diesem das eigne Leben sich regt, mächtig wird, zur Thätigkeit ihn drängt? Gottes Absehen und Wohlgefallen ist auf den Menschen gerichtet, weil das selbstlose Naturleben in ihm zu persönlichem Selbstleben sich ausgestaltet hat.

Die andere darin enthaltene Wahrheit ist die, daß Gott seine Wirksamkeit in der Welt einrichtet, je nach der Beschaffenheit der von ihm gesetzten Creatur. Das unmündige Kind bedarf mehr und anderer Pflege, als das erwachsene, und erhält dieselbe, wenn auch mit Liebe, doch mit der Abzielung auf sein Wachsthum und Mündigwerden. So hat Gott bei seiner Wirkuugsweise in der Natur schon und fortwährend die persönliche Creatur im Auge. Erst diese bringt es zu einer *gewissermaßen* unabhängi-

gen Selbstständigkeit, jene hingegen geht, wie sie bewegt wird, und lebt, wie der Athem des Allmächtigen sie durchhaucht. Wie der Geist Gottes über den Gewässern der Urwelt lebenzeugend schwebte, 1 Mos. 1, 2, so durchwaltet er fortwährend lebenskräftig die gesammte Naturwelt, Ps. 104, 29; Hiob 27, 3; 34, 14; Psalm 139, 7 f. Nicht als Fernwirkung ist seine Thätigkeit in der Natur zu begreifen, nein, sondern als Wirkung seiner Immanenz. Reale Wesensgegenwart müssen wir statuiren. Dann ist aber mit dem Begriff Kraft, der heute in der Naturwissenschaft so viel verhandelt wird, Ernst zu machen. Freilich inhärirt diese dem Stoffe und ist das Wesentliche der Materie selbst, aber indem die Wirkungsweise, die sie äußert, die direkte Ursache der verschiedenartigen Stoffgestaltungen ist und die Formmannigfaltigkeit in der Natur und der Lebewelt bedingt und hervorruft, muß sie nothwendig auf die göttliche Causalität unmittelbar zurückgeführt werden. Die verschiedenen Arten ihrer Wirkung sind der Ausdruck des sie demgemäß disponirenden göttlichen Willens. Und auch die Naturgesetze sind nichts Anderes. Alles Geschehen im Naturlauf wickelt sich mit eiserner Nothwendigkeit ab auf genau „vorgeschriebene" Art und Weise. Selbst die Abweichungen von dem gewöhnlichen Gang der Dinge dienen einer höheren gesetzlichen Regelmäßigkeit, die sich mit mathematischer Genauigkeit bestimmen läßt. Daraus erhellt zur Evidenz, daß in Allem ein vernünftiger Wille waltet, ja daß die Naturgesetze die Art und Weise der Wirksamkeit des göttlichen Willens ausdrücken, Ps. 104, 19—28; Hiob 38, 31—33.

Innerhalb der Menschheit ist die Art der göttlichen Mitwirkung schwieriger zu bestimmen. Keinenfalls darf dadurch die Realität menschlicher Ursächlichkeit in den Hintergrund gedrängt oder gar vernichtet werden, Phil. 2, 12. 13. Allerdings kann der Mensch aus sich heraus es zum Handeln bringen und eine selbsteigne Thätigkeitsweise einschlagen, aber Fortgang und Gedeihen ist des Herrn Sache, Spr. 16, 1. 9; 1 Kor. 3, 6. Der Christ verdankt Alles der Gnade Gottes und weiß doch zur selben Zeit, daß er selbst es ist, der arbeitet und was zu Stande bringt, 1 Kor. 15, 10. Freilich ist in der Auswirkung des Heils Gott selbst thätig, aber die Apostel sind seine Mitarbeiter und haben daher ihr Theil der Arbeit zu leisten — es kann ihnen nicht erspart bleiben, 1 Kor. 3, 9. Die Schwierigkeit der Lehrbestimmung tritt jedoch erst bei Erwägung des Bösen zu Tage. Bei dem Thun des Sünders kann die Wirksamkeit Gottes nicht als sistirt gedacht werden; diese trägt, erhält vielmehr dessen Sein und Wirkungskraft, während er in der Ausübung seiner bösen Thaten begriffen ist. Um sündigen

zu können, muß Gott dem Sünder das Leben fristen und die Fähigkeit dazu unversehrt bewahren. Aber hat er dann nicht an der Sünde selbst Theil? Wenn die sündige That nur durch seine Mitwirkung zu Stande kommen kann, fällt ihm dann nicht theils die Verantwortlichkeit für ihr Zustandekommen zur Last? Die Auffassung der Sünde als Defekt, die schon von Augustin in Fluß gesetzt wurde, reicht zur befriedigenden Antwort nicht hin; die Sünde ist mehr als Defekt. Sie hat in der verkehrten Grundrichtung des Willens ihren Sitz, und eben diese verkehrte Willensrichtung wird durch die göttliche Mitwirkung in ihrer thatkräftigen Integrität erhalten. Die Lösung liegt darin, daß die verkehrte Willensrichtung des Menschen eigne Sache ist. „Der Herr ist ferne von den Gottlosen," Spr. 15, 29, und ihr „Weg ist ihm ein Gräuel," Spr. 15, 9; er kann also mit jener sündigen Bestimmtheit nichts zu thun haben. Schöpferisch mit Freiheit begabt, kann der Mensch sich für das Böse wie für das Gute entscheiden, und in beiden Fällen erhält Gott die Kraft der Thätigkeit, weil auch der Böse nicht aufhört, sein Geschöpf zu sein; aber er gibt Letzterem zu erkennen, daß die verkehrte Lebensrichtung, die er eingeschlagen, gegen seinen Willen verstößt und dem ihm als Geschöpf zugedachten Wohl widerstreitet. Wird entgegnet, Gott hätte ja können den Menschen so schaffen, daß die Sünde unmöglich gewesen wäre, so ist zu antworten: Zu einem gottebenbildlichen Wesen, wie der Schöpfer es wollte, gehört nothwendig die Freiheit, und mit dieser ist die Möglichkeit der Sünde gegeben. Wird auf Sünde und Uebel hingewiesen als auf eine Macht, welche Gott seine Schöpfung verderbe, so wäre dieser Einwurf allerdings unbestreitbar, wenn nicht Anordnungen zur Vernichtung dieser Macht getroffen wären, mittelst welcher der Gang der Weltgeschichte dennoch seinen gottgemäßen Zielen entgegengeht.

§ 30. Die Regierung. Sie ist diejenige göttliche Thätigkeit, welche den Lebensgang des Einzelnen wie die Geschicke der Völker in Gemäßheit mit dem göttlichen Weltplan lenkt und der Verwirklichung der Weltidee entgegenführt.

1. Lenkung. Schon im vorigen §, 3, wurden Stellen dafür angeführt, daß Lebensanfang, Fortgang und Ziel in Gottes Hand ruht und er die Wohngrenzen der Völker vorausbestimmt hat. Hier ist dies unter den Gesichtspunkt zu verwirklichender Zwecke zu stellen. Wenn Jesaia Jehovahs Bote sein soll, Jeremia und Paulus von Mutterleibe an zum Propheten und Apostel erkoren wurden, Jes. 6, 8; Jer. 1, 5 f.; Gal. 1, 15, so

deutet das auf besondere schöpferische Veranlagung hin. Gott bedarf zur Ausrichtung seines Willens dazu besonders befähigter Organe und in ewiger Voraussicht der jeweiligen Bedürfnisse heißt er sie zur bestimmten Zeit im Verlauf der Geschichte auftreten und je nach dem Maß ihrer Kraft und ihres Berufs in denselben eingreifen. Ein Alexander der Große, Cäsar, Constantin, Karl der Große, Cromwell, Washington, ein Augustin, Luther, Calvin, Wesley waren nicht im Drama der Weltgeschichte zufällig handelnde Persönlichkeiten, sondern dem Zusammenhang der Dinge festeingeordnete bedeutungsvolle Mittelglieder, durch welche die Entwickelung des Ganzen gefördert wurde. Was von ihnen gilt, das gilt in beschränktem Maß von den Einzelnen überhaupt. Wie jedes Sandkörnlein mit zur Summe aller Sandkörner gehört und eine wenn auch noch so winzige Stelle in derselben ausfüllt, welche ohne dasselbe leer gelassen wäre; so hat auch jeder den Gang der Entwickelung auf irgend eine noch so geringfügige Weise fördernde Mensch die ihm angewiesene Stelle auszufüllen und Aufgabe zu lösen, ohne daß ein Anderer dies für ihn zu thun vermöchte.

Ist dies nun hinsichtlich Einzelner der Fall, so gilt es gewiß von größeren Gesammtheiten, zu welchen jene als Theile gehören. Die Bestimmung der Wohngrenzen und damit im Zusammenhang stehender Lebensverhältnisse richtet sich nach der schöpferisch gesetzten Volkseigenart und der aus beiden resultirenden Lebensaufgabe, welche ein Volk zu lösen hat. Diese Aussage ließe sich geschichtlich zur Genüge mit Beispielen belegen, wenn das dieses Orts angebracht wäre. Das Land Israels z. B. entsprach seiner Sonderstellung unter den Völkern.—Aber auch die Geschicke der Völker stehen im genauen Zusammenhang mit dem Plan der göttlichen Weltregierung. Wie die einzelnen Menschen in den aufeinanderfolgenden Generationen sich ablösen, so auch macht das eine Volk, nachdem es das Seine zur Förderung des Ganzen beigetragen und die in ihm angelegte Lebensfähigkeit und Thatkraft gleichsam aus sich herausgesetzt und zur objektiven Darstellung gebracht hat, dem andern Raum, das nun seinerseits auf höherer Stufe den Gang der Geschichte weiter fortzuführen bestimmt ist. Eine Lebensaufgabe ist dies, die, obwohl durch die Leistung des vorigen vorbereitet, doch nicht aus derselben begriffen werden kann und die ein wirklich Neues in sich schließt. Dies wird durch den Begriff des Fortschritts unabweislich gefordert, scheinen auch die Epochen gewaltiger Zerstörung mehr dem Umsturz des Bestehenden, als der Förderung desselben zu dienen.

2. Das Problem des Bösen im Gang der Regierung.

Mit dem letzten Satze haben wir dasselbe bereits gestreift und zugleich die einzig allseitige Lösung angedeutet. Die darauf sich beziehenden vier einzelnen Funktionen des weltregierenden Thuns Gottes sind (nach Quenstedt bei Zöckler):

"α) permissio, d. h. die Zulassung auch böser Handlungen (Ps. 18, 13; Röm. 1, 24. 28; 13, 25)—eine gegenüber dem schroffen Prädestinatianismus, welcher Gott als Ursache auch der Sünde denkt, nothwendige und wichtige Bestimmung.

β) impeditio, d. h. die Verhinderung gottwidriger Selbstbestimmungen der Creaturen (1 Mos. 20, 6; 3 Mos. 22, 12 ff; Jos. 10, 12; 2 Sam. 17, 7; 2 Kön. 6, 26 ꝛc.)

γ) directio, die Lenkung sowohl guter als böser Handlungen zu gottgemäßen Zielen (1 Mos. 50, 20; 1 Sam. 9, 17; 10, 21; 16, 7 ff; Apstg. 4, 28; Röm. 8, 28).

δ) determinatio, die Setzung und Wahrung bestimmter Grenzen für das Thun und Leiden der Creaturen (Hiob 14, 5; Ps. 66, 7; Pred. 3, 2; Joh. 2, 4; Apstg. 17, 26; Hebr. 12, 10)."

Wir haben schon oben, Nr. 4 des letzten §, in der creatürlichen Freiheit den Möglichkeitsgrund gefunden, mittelst dem Gott von aller Ursächlichkeit bezüglich der Sünde frei erscheint; hier erübrigt uns nur noch seine Lenkung selbst böser Handlungen zu gottgemäßen Zielen näher zu besprechen. Die Sünde als solche ist das Gottwidrige und kann von Gott nicht gewollt sein; ist sie aber Ereigniß geworden, so muß er mit ihr rechnen. Als das Gottwidrige erscheint daher das Böse alsbald auch als das dem wahren Wohle des Menschen Zuwiderlaufende. In seinen Folgen gibt es sich stets als ein das Leben Hemmendes zu erkennen, und wird so seine eigne Hohlheit offenbar. So aber kann es bei dem Bösen zur Selbstbesinnung und zur Besserung kommen. Alles Leiden und Mühsal, aller Kampf und Streit scheinen insgesammt Lebenshemmungen zu involviren, werden aber, wenn auf die rechte Art und Weise bestanden, zu Lebensförderungen. Denn wie sie auf uns eindringen, haben wir uns derselben entweder durch geduldiges Ausharren oder thatkräftiges Handeln zu erwehren, was nicht umhin kann, die Kraft zum Dulden und zum Handeln zu stählen und zu steigern, also einen wirklichen Lebensgewinn abzuwerfen (Röm. 8, 28). Anders verhält es sich aber auch im Großen und Ganzen nicht. Die Zeiten gewaltiger Umwälzungen, welche alles Bestehende zu zerstören drohen, sind in Wirklichkeit Zeiten der Läuterung und Neuschöpfung, in welchen die alte Ordnung der Dinge zu Grunde geht, um einer neuen und höheren Raum

zu machen. Der dreißigjährige Krieg ließ mit furchtbarer Wuth die Mächte der Zerstörung los, und doch erkämpfte sich in demselben das neue protestantische Princip der Gewissensfreiheit den Sieg gegenüber dem alten römischer Knechtung. So scheint auch manchmal der Unglaube sogar den Bestand des Glaubens in Frage zu stellen; allein immer erweist sich für den letzteren das ihm aufgenöthigte Ringen als heilsam, und vertieft, bereichert und gekräftigt, ja gewöhnlich mit neuen zukunftsvollen Errungenschaften geht er aus demselben hervor. Auf diese Weise geht die Weltgeschichte, bei allem häufig scheinenden Rückschritt, unaufhaltsam und mit Sicherheit vorwärts in den ihr vorgeschriebenen Bahnen zu dem ihr göttlich geordneten Ziel.

§ 31. Das Wunder. Das Wunder ist als Mittelglied im Gang der göttlichen Weltregierung zu begreifen, durch welches auf eine verkehrte Entwickelung aufmerksam gemacht und die wahre gottgemäße angebahnt oder eingeführt wird—als That Gottes daher, die ein aus dem Alten nicht erklärbares Neues schafft. Da nun dies Neue das Alte zur Voraussetzung hat und selbst sich dem gesetzlich geordneten Verlauf der Entwickelung einordnet, so ist es nicht gegen die Natur, sondern über dieselbe und auf dem Wege, selbst höhere Natur zu werden.

1. Der geeignete Ort für die Lehre vom Wunder. Indem wir es, wie aus den vorstehenden Sätzen erhellt, in Zusammenhang mit Sünde und Erlösung bringen, könnte es den Anschein gewinnen, als ob erst in Verbindung mit der letzteren für die Behandlung desselben der passende Ort sei. Allein das Böse mußte bereits öfter berücksichtigt werden und auch auf die Erlösung hat die Glaubenslehre von Anfang an ihren Blick zu richten, Die Lehren derselben stehen alle mehr oder weniger im Zusammenhang, ohne daß darnach immer die Reihe der Behandlung müßte eingehalten werden. Allerdings zweckt das Wunder auf die Erlösung ab, aber diese wird ja gleichfalls vom Kreis der Weltregierung umspannt und mußte daher oben, wie das Böse, verschiedentliche Erwähnung finden; das Wunder ist aber That des weltregierenden Gottes und hat also hier die ihm gebührende dogmatische Stelle.

2. Zweckbestimmung des Wunders. Dasselbe ist keinenfalls als zusammenhangsloses Ereigniß zu betrachten, das wie ein Blitz aus heiterem Himmel die Alltagswirklichkeit durchbricht, zum Beweise etwa, daß es einen über dieselbe erhabenen Willen gibt, der mit ihr machen kann, was

ihm beliebt. Solche Schaustücke zu veranstalten, ist nicht Sache des Allmächtigen, dessen Macht stets im Dienst seiner Weisheit steht. Zauberer und falsche Propheten mögen mit ihren Gaukelkünsten den Leuten zu imponiren suchen und sogar die Thaten der Männer Gottes nachzuäffen trachten, aber sie kommen dafür unter die Zorngluth göttlicher Strafgerechtigkeit zu stehen, 5 Mos. 13, 2 ff; Apstg. 8, 9 ff. Zumal in der neutestamentlichen Heilszeit sind als Wunder gelten wollende Schaustellungen auf's Höchste verwerflich, die katholischen Wunderlegenden insonderheit abgeschmackt und keiner Aufmerksamkeit würdig. Wenn schon Moses und die Propheten an Beweiskraft für die Wahrheit des Göttlichen höher stehen, als die Predigt eines aus der Todtenwelt Zurückkehrenden, Luk. 16, 29 ff., wie viel mehr solcher Beweiskraft besitzt das Evangelium von Christo, als die Mirakel, die hier und da von Heiligen sollen verrichtet worden sein. Solche Mirakel, wie sie noch in neuerer Zeit in Scene gesetzt worden sind, können keinen hohen, würdigen, sondern nur niedrigen Zwecken dienen und sind daher geradezu als sündlich zu brandmarken. Irgend ein Wunder der heiligen Schrift, dem nachweislich keine höhere Absicht zu Grunde läge, als etwa die Befriedigung menschlicher Neugier, hätte damit seinen Anspruch auf Göttlichkeit eingebüßt. Die Befriedigung schaulustiger Neugier weist der Herr mit Entrüstung zurück, Matth. 12, 29 ff.

Sind Sünde und Erlösung die zwei Pole, um welche sich die Menschheitsgeschichte dreht, so wird kein wahres Wunder ohne irgend welche Beziehung auf dieselben stattfinden. Allerdings mag im A. B. diese Beziehung nicht eine direkte scheinen. Es galt durch wunderbare Machterweisungen Israel zum Volk des Eigenthums zu machen; die betreffenden Wunder haben daher zunächst den Zweck etwa der Befreiung Israels aus Egypten, oder die Ausrottung des Götzendienstes. Wenn also die egyptischen Zauberer 2 Mos. 8, 15 bekennen müssen: „Das ist Gottes Finger", und zur Zeit Elias auf Carmels Spitze alles Volk ausrief: „Der Herr ist Gott, der Herr ist Gott", so hatten die beides veranlassenden Gottesthaten zum Zweck, in jenem Fall die Befreiung aus Egypten, in diesem Fall die Befreiung vom abgöttischen Baalsdienst. Aber sollte nicht eben auf diese Weise die Aussonderung des Volks und die Erziehung desselben zur Erfüllung seines Berufs sich vollziehen, und hatten daher jene Wunderwerke nicht eine Beziehung zu der in Christo centrirenden Heilsgeschichte? Ist das Gesetz ein Zuchtmeister auf Christum und die alttestamentliche Dispensation die Zeit der Vorbereitung auf sein Erscheinen, Gal. 4, 4., so ist auch der letzte Zweck

der alteſtamentlichen Wunder der der Hinweiſung auf ihn.—Für die neuteſtamentliche Heilszeit muß nun dieſe Zweckbeſtimmung des Wunders ſeine Vollendung erreichen. Chriſtus iſt der perſönliche Mittelpunkt des Weltheils. Für jeden Einzelnen iſt der Glaube an ihn das ewige Leben. Dieſen ſollen ſeine Wunderthaten wecken, Joh. 6, 29 ff., ſie alle laufen auf dies eine und ſelbe Ziel hinaus, zu dem Glauben an ihn als den Sohn Gottes hinzuführen, damit dieſer Glaube ſeines Heils theilhaftig mache, Joh. 20, 30. 31. Gilt dies aber ausnahmslos von ſeinen eignen Wundern, ſo nothwendig auch von den der Apoſtel. Irgend ein Wunder, und wäre es von einem Petrus oder Paulus verrichtet, das nachweislich in keiner Weiſe der hohen Heilsabſicht Gottes zu dienen beſtimmt wäre, würde dadurch, ſelbſt wenn es noch ſo ſehr den Sinnen imponirte, als ein falſches erkannt werden und mit dem Siegel göttlicher Legitimation nicht verſehen ſein.

3, Die bibliſche Wortbezeichnung. Es findet eine dreifaltige Benennung ſtatt. פֶּלֶא, נִפְלְאֹת, θαυμάσιον, τέρας, 2 Moſ. 15, 11; Pſ. 78, 11. 12; Joh. 4, 48; Matth. 24, 24. Durch dieſe Namen wird das Wunder als etwas Außerordentliches bezeichnet, das in den gewöhnlichen Lauf der Dinge ſich nicht einfügen läßt, noch aus demſelben begreiflich iſt. Der ſtaunende Zuſchauer bekommt den Eindruck, daß eine höhere unbekannte Macht im Spiele ſein muß, Luk. 8, 25; גְּבוּרָה, פֹּעַל, מַעֲלָלִי, ἔργα, δύναμις, δυνάμεις, Pſ. 77, 12; Matth. 7, 22; 11, 20 ff; Joh. 6, 28; Röm. 15, 19. „Dies gibt nun die poſitive Urſache ſolchen Ereigniſſes an. Es iſt als Krafterweiſung im höheren Sinn anzuſehen. Iſt dieſe eine menſchliche That, ſo offenbart ſich darin eine Kräftigkeit und Freiheit des Willens, aber in der Einheit mit dem göttlichen Willen. In ſolchem Wunder iſt zwar Gottes Finger zu ſehen, 2 Moſ. 8, 15., ſie werden πνεύματι θεοῦ vollbracht, Luk. 4, 18; Matth. 12, 28. Aber die Wunderthäter ſind nicht bloß als Zuſchauer und Mitwiſſer der göttlichen That dargeſtellt, ſondern als wirkliche Thäter, ſie haben die ἐξουσία, Matth. 9, 8 vgl. Mark. 6, 7; Luk. 4, 36. Die dem Menſchen zu eigen gewordene göttliche Kraft heißt πνεῦμα und ſo ſtammt die Wundergabe von Gott und iſt doch dem Menſchen eigen, 1 Kor. 12, 4 und 28". (Dorner). אוֹת, σημεῖον, Zeichen, 2 Moſ. 4, 8 ff; Pſ. 78, 43; Joh. 2, 11; Apſtg. 2, 22. 43 u. ſ. w. Dieſen Namen trägt es ſonderlich zur Bezeichnung ſeines Zwecks; es ſollte z. B. nach Pſ. 78, 42. 43 die Gnadenabſicht Gottes mit Israel deutlich machen, nach Matth. 11, 5 die Aufmerkſamkeit auf's Evangelium lenken,

nach Joh. 6, 14 Jesum als den Propheten, der in die Welt kommen sollte, beglaubigen, nach Joh. 2, 11 seine Herrlichkeit offenbaren.

4. Werthbestimmung der Wunder. Ihr religiöser Werth beruht auf ihrer Abzweckung auf das in Christo erschienene Heil. Dem sündigen, ungläubigen Sinn gegenüber, der sich nicht bessern will, sind sie ohne Bedeutung und werden daher von dem Herrn nicht verrichtet, Matth. 16, 4. Wenn er eine Wunderheilung vollzieht, so ist sein Absehen auf die innere geistige Besserung gerichtet, Matth. 9, 1—6. Daher sind nicht die Wunder der Natur, miracula naturae, die Hauptsache, sondern die Wunder der Gnade, miracula gratiae, Joh. 14, 12, wie Luther schon mit Recht betonte. Die Herzenserneuerung, in der eine Mittheilung des göttlichen ewigen Lebens Christo stattfindet, ist augenscheinlich von weitreichenderem Belang, als die Heilung des doch sterblichen und bald verwesenden Leibes. Und diese Hauptwunder sind heute in siegreichem Fortgang begriffen. Der zu ihrer Verwirklichung erforderliche Glaube sichert erst die rechte Empfänglichkeit für die äußern Machtwirkungen, und wo jene ganz fehlt, da finden diese nicht statt, Mark. 6, 5; Luk. 4, 23—27. Keine äußern Wunder machen den Erfahrungsbeweis überflüssig für die Göttlichkeit Christi; ob seine Lehre von Gott sei, das wird nur inne, wer den Willen thun will dessen, der ihn gesandt hat, Joh. 7, 17. Dennoch weisen seine Wunderwerke auf seine Göttlichkeit hin und sollen den Glauben an ihn wecken, Joh. 10, 37 f. vgl. 2 Kor. 12, 12. 13; Matth. 12, 28. Jedoch der Glaube an Christum ist selbst ein Wunderglaube, weil Christus der Quell eines Lebens ist, das die Todten lebendig macht, ja die Macht des Todes vernichtet, Joh. 5, 20 ff; 11, 25. 26; weil Christus selbst das größte aller Wunder ist. Zumal für unsere Zeit stellt sich die Sache so: Der Glaube an die Person Christi hat den Glauben an seine Thaten, und damit überhaupt an die Wunder der heiligen Schrift, insoforn sie in Zusammenhang mit ihm stehen, zur Folge, nicht aber umgekehrt. Wem die Herrlichkeit seiner Person, wie sie in den Evangelien leuchtet, wem die unendliche Bedeutung des auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Herrn und Heilandes aufgegangen ist, der findet seine auf Erden verrichteten Wunderthaten ganz natürlich.

5. Begriff des Wunders. Nach der in diesem Stück auf der Scholastik ruhenden altprotestantischen Dogmatik werden unter dem Namen Wunder Werke oder Wirkungen verstanden, die nicht nur über, sondern gegen die Natur sind und eine Abweichung vom gewöhnlichen Naturlauf involviren, die allein von Gott ausgegangen sein kann. „Der Begriff des

Wunders ist nicht bloß der der übernatürlichen Causalität, sondern der der Aufhebung der natürlichen Vermittelung ihres Wirkens. Diese absolute Herrschaft über die Natur ist ein Privilegium des absoluten Geistes." Man nahm an, daß in jedem einzelnen Fall durch besondere That das Naturgesetz aufgehoben werde, miraculum suspensionis, und dann wieder ebenso in Ordnung gebracht, miraculum restitutionis. Daß gegen einen solchen Wunderbegriff sich laute Einwendungen erheben, ist durchaus nicht verwunderlich. Sollte der Schöpfer und Verwalter des Naturlaufs nichts Besseres zu thun haben, als diesen wieder in Frage stellen? Sind Wunder eine Nothwendigkeit zur sicheren Erreichung des Weltziels, wird er dann nicht solche Nothwendigkeit in Voraussicht genommen und eine solche Einrichtung getroffen haben, daß jene in den höheren Gang der Dinge eingegliedert werden können, ohne Aufhebung jener Gesetze, nach welchen alles natürliche Geschehen unabänderlich sich zu richten hat? Schon Augustin erkannte, daß Wunder nicht gegen die Natur sein könneu. Denn wie, fragt er, ist gegen die Natur, was durch den Willen Gottes geschieht? Nicht gegen die Natur überhaupt, sondern gegen die uns bekannte Natur ist nach ihm das Wunder.

Damit ist doch wohl zu wenig gesagt. Darnach träte im Wunder nichts zu Tage, was nicht irgendwie im Naturzusammenhang bereits gegeben wäre. Und das ist falsch. Vielmehr ist in demselben eine schöpferische That Gottes zu erblicken, die noch nicht dageweseues Neues producirt, 4 Mos. 16, 30; 2 Mos. 34, 10; Jes. 43, 19. Das Neue im ersten Falle bestand im Oeffnen der Erde zur Verschlingung der Rotte Korahs, sei es nun als Zeichen göttlichen Vorherwissens dessen, was sich auf dem Wege natürlichen Geschehens doch ereignet hätte, sei es als Folge direkter göttlicher Machtanwendung. Das Wunder des Wissens, miracula praescientiae, ist ebenso staunenswürdig, als das Wunder der Macht, miracula potentiae, Luk. 5, 4—7; Matth. 15, 32 ff. Im zweiten Falle (2 Mos. 34, 10) bestand das Neue, dem Zusammenhang gemäß, in der Besiegung und Ausrottung der Kanaaniter, die wohl durch Israel selbst vollzogen wurde, aber nicht hätte vollzogen werden können ohne außerordentliche göttliche Mitwirkung. Bei Jesaias redet der Gott, der beim Auszug aus Egypten „im Meer Weg und in starken Wassern Bahn macht," von seinen in Christo centrirenden Heilsthaten, welche zur Zeit schon im Sprossen begriffen waren. Und ist nicht eben in Christus, dem Centralwunder, das Neue am Vollkräftigsten und im größten Maßstabe vertreten? Die ganze vorherige Menschheitsgeschichte war nothwendige Voraussetzung seines Hereintretens in die Wirklichkeit, und

doch ist seine Person aus der Gesammtkraft der Gattung nicht erklärbar. Ebendeßhalb, weil er, wiewohl einerseits echt-menschlich, doch andererseits über das Allgemeinmenschliche so hoch erhaben war, konnte ihn die Mitwelt großentheils nicht begreifen. Dessenungeachtet jedoch ist er kein vorübergehendes Phänomen, wie die alten Theophanien, sondern das fortdauernde Wunder der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, das integrirender Bestandtheil der Weltgeschichte geworden, diese auf höheren Standpuukt erhoben hat und höheren Zielen entgegenleitet. Aus demselben Gesichtspunkt sind die auf ihn abzielenden oder von ihm gewirkten Wunder zu begreifen. Am klarsten ergiebt sich das aus den Heilungs- und Erweckungs-Wundern. Die gewöhnliche Heilkunde weiß von der Kur Gichtbrüchiger zu berichten, und der Aussatz wird oft auf dem Wege der Selbsthilfe einer kräftigen Natur beseitigt. Wenn nun unheilbare Gichtbrüchige und Aussätzige durch das einfache Machtwort des Herrn (oder wie bei Naeman durch Waschen im Jordan) geheilt werden, so liegt das Wunderbare nicht sowohl in der Thatsache selbst, als in der Art und Weise der Heilung. Jedenfalls bürgt ihre Abzweckung auf Herzens- und Lebensbesserung dafür, daß sie nicht gegen die wahre Natur, wie sie sein soll, verstößt, sondern höchstens gegen die durch die Sünde verkehrt und krank gemachte Natur, hingegen jene gewissermaßen wiederherzustellen beabsichtigt. Bei Todtenerweckungen freilich ist die Aufhebung des Naturgesetzes der Auflösung animalischer Lebenssubstanzen nicht wegzuläugnen. Aber wird nun dadurch, daß ein Todter zu neuem Leben erweckt wird, eine besondere Verwirrung in den Naturlauf gebracht? Leben, und nicht Tod, ist doch wohl das Ziel göttlicher Schöpferthätigkeit. Eine Todtenerweckung ist aber neue Lebenssetzung von ähnlicher Art, wie die bei der Entstehung eines neuen Individuums. Ist hier das Wunderbare in dem Entstehen der Seele zu suchen, so dort in der Wiederbelebung des todten Leibes mitttelst Einzugs der *vorhandenen* Seele; letztere ist zugleich Symbol dessen, was nach christlicher Anschauung am Ende der Tage in großem Maßstabe sich ereignen soll, und zwar durch das Machtwalten Christi, in dessen Berufskreis daher gleichsam auch das vorläufige Symbol natürlicherweise fällt.

Vier Dinge sind der vorstehenden Erörterung gemäß im Begriff des Wunders zu unterscheiden: *Erstens* ist das Wunder eine schöpferische That Gottes, die zu Stande bringt, was der gewöhnliche Naturlauf nimmer zu Stande gebracht hätte; *zweitens* ist das Producirte nicht gegen die Natur, sondern steht im Zusammenhang mit derselben, ist aber über den der-

maligen Bestand derselben erhaben; drittens ist das Produkt der schöpferischen That Gottes ein Neues, noch nicht Dagewesenes und höchstens schon Vorbereitetes; viertens gliedert sich dies Neue einer höheren Naturordnung ein, welche eine niedere zur Basis hat und auf dem Wege zur Vollendung hin begriffen ist.

6. Die Möglichkeit des Wunders. Auf materialistischem und pantheistischem Standpunkt ist dasselbe nicht möglich. Wenn absolut nur Naturkräfte existiren und wirken, dann kann allerdings blos natürliches Geschehen stattfinden; und ist Gott im Naturzusammenhang festgebannt, dann ist sein Wirken nicht freie That, sondern nothwendiges Geschehniß, das nicht außerhalb jenem fallen kann. Sind Gott und Natur Eins, und sind die Gesetze der letzteren der Wille des ersteren in seiner beständigen Verwirklichung, so kann nichts geschehen, was diesen Gesetzen widerspräche, weil solches dem Wesen Gottes selbst widersprechen würde. Die Voraussetzung (Spinoza's) zugegeben, ist der Schluß unabweislich. Doch uns widerspricht ja das Wunder dem Naturgesetz nicht. Wir wollten hier nur darauf hinweisen, daß zum Wunderbegriff, wie zum Schöpfungsbegriff, ein nicht blos innerweltlicher, sondern auch überweltlicher lebendiger Gott gehört, dessen Macht im Dienste seiner Weisheit steht.

a) Einmal ergibt sich die Möglichkeit des Wunders aus dessen Nothwendigkeit. Gott kann sich seinen Weltplan durch verkehrtes Handeln der Creatur nicht vereiteln lassen. Das Böse ist als das Nichtseinsollende von der göttlichen Weltidee umschlossen und als das Aufzuhebende, zu Beseitigende gesetzt, damit aber gleicherweise auch die zu solcher Beseitigung erforderlichen Anordnungen. Dazu erforderlich ist nun das Wunder, das ja in Christo seine Vollendung erreicht, ohne den die Erlösung gar nicht denkbar wäre. Was aber zur Realisirung seines Weltzwecks nothwendig ist, das muß für Gott auch möglich sein.

b) Ergibt sich solche Möglichkeit aus dem Schöpfungsbegriff. Die Welt ist die Verkörperung göttlicher Gedanken. Als geschaffene bekundet sie die Macht des Geistes über den Stoff, fanden wir doch, daß sowohl ihren stofflichen Elementen nach, wie den Seins- und Lebeformen, in welche diese Elemente eingegangen sie uns nur denkbar ist als die That des absoluten Geistes. Als Creatur ist die Welt ein absolut Neues und daher die Schöpfung selbst ein Wunder. Wo immer ein Neues zu Stande kommt, da ist ein kleines Nachspiel der Schöpfung gegeben. Das Wunder tritt stets schöpferisch auf. Es ist in demselben der Durchbruch einer höheren durch die alte

niedere Ordnung der Dinge gegeben, ein Hereinwirken göttlicher Schöpferkräfte in die alte Weltgestalt, um diese zu erneuen. Gottes Schöpferthätigkeit ist auch aus dem gewöhnlichen Naturlauf nicht auszuschließen. Noch lange, nachdem die Erde eine der heutigen ähnliche Gestalt trug, dauerte dieselbe zur Erzeugung neuer Lebeformen fort. Es ist der Evolutionshypothese nicht gelungen, den Uebergang der einen Art in die andere, ohne das Hereinwirken einer leitenden und Neues setzenden Schöpferkraft, deutlich zu machen; im Gegentheil, die Nothwendigkeit solchen Hereinwirkens ist durch ihre Auseinandersetzungen erst recht klar geworden und wird von ihren nüchternsten Vertretern ausdrücklich betont. Zudem ward durch gewaltige Katastrophen, in denen vieles Lebendige seinen Untergang fand, die neuschöpferische Setzung anderer Lebensformen an Stelle der früheren zur Nothwendigkeit. Mehr als das Alte auf höhere Stufe erhebende neuschaffende Thätigkeit fordert aber der Wunderbegriff nicht; eine Thätigkeit also, die der Art nach von jener eigentlich nicht verschieden ist, und kaum eine höhere Intensität als jene zu erreichen braucht. Dazu hat sie mit jener auch dies gemeinsam, daß sie integrirender Bestandtheil der Weltidee ist und daher in ewige Voraussicht genommen wurde. Was sich also ihr gemäß vollzieht, das geht gleicherweise, wenn auch gewaltsam scheinenden, doch in Wirklichkeit seinen naturgemäßen, klarbestimmten Gang. Wie der Vollzug der Weltbildung der schöpferischen Immanenz und nicht der Transcendenz zuzuschreiben sein wird, so auch das im Wunder sich vollziehende Schöpferwirken.

c) Läßt sich besagte Möglichkeit aus der Natureinrichtung erschließen. Bei einem unbiegsamen, spröden Naturbegriff ist das Wunder freilich unmöglich. Wickelt sich der Naturlauf mit eiserner Nothwendigkeit ab, dann kann es allerdings innerhalb derselben keine Ueberraschungen geben. Aber es gibt doch solche Ueberraschungen. Sollen diese gleichfalls als Wirkungen der Naturgesetze anzusehen sein, z. B. die Erdbeben und ähnliche Convulsionen, so ist jedenfalls einem willkürlich scheinenden Geschehen ein weiter Spielraum gelassen. Sicherlich stellt sich unter der Hand des Menschen die Natur und ihre Gesetze als äußerst bildsam dar. Er zwingt z. B. die Dampfkraft, seine Lasten zu ziehen, und die Elektricität macht er zu seinem willfährigen Boten. Er weiß die Schallwellen der atmosphärischen Luft an einem zweckentsprechenden Draht in elektrische Bewegung umzusetzen und am andern Ende des Drahts diese Bewegung wieder in Schallwellen zu verwandeln und so sein gesprochenes Wort auf hunderte Meilen

Entfernung hin hörbar zu machen. Die Natur und ihre Gesetze stehen also in seinem Dienste, sind seinen Winken gehorsam; sollten sie dem Schöpfer ungehorsam sein, ihm ihre Dienste versagen können! Durch den Fernsprecher (Telephon) wird kein Naturgesetz aufgehoben oder durchbrochen, sondern mittelst einer andern als der gewöhnlichen Verwendung von Naturkräften gehen die Naturgesetze eine abgeänderte Weise der Wirkung ein zur Erzielung eines durch die gewöhnliche Wirkungsart nicht erreichbaren außerordentlichen Erfolgs. Ebenso ist das Wunder der Erfolg einer besonderen Wirkungsweise des Naturgesetzes, die aus einer besonders gearteten Disposition zu Grunde liegender Kräfte hervorgeht. „Die wunderbar wirkende Macht, welche sie auch sein mag, richtet sich nicht unmittelbar gegen das Gesetz, um seine Gültigkeit aufzuheben, sondern indem sie die innern Zustände der Dinge durch die Kraft ihres innern Zusammenhangs mit ihnen ändert, verändert sie mittelbar den gewohnten Erfolg des Gesetzes, dessen Gültigkeit sie bestehen läßt und fortdauernd benützt" (Lotze). Die göttliche Wundermacht ist nicht so an die Nothwendigkeit des Gesetzes gebunden, daß sie demselben nicht einen Verlauf zu geben vermöchte, wie der Sinn der Welt ihn erheischt. Wie die Natur, so ist auch das Gesetz nicht um seiner selbst willen da, sondern zur Realisirung des göttlichen Weltzwecks, und eben diese Realisirung ist es, welche im Wunder voranschreitet. „Was wir jetzt Wunder nennen, wird, im großen Style durchgeführt, nur dienen, die Welt nach ihrer ursprünglichen, ewigen Idee zur Wirklichkeit zu führen" (Dorner). Im Wunder sehen wir daher recht eigentlich eine Vorausdarstellung der Vollendung, in der die Herrschaft des Geistes über die Natur vollkommen sein und zur durchsichtigen Verherrlichung göttlicher Schöpferweisheit sich ausgewirkt haben wird.

7. Die Erkennbarkeit des Wunders. Nach Hume (und Andern) soll ein Wunder als solches nicht erkannt werden können, weil es aller Erfahrung ins Angesicht schlage. Ließen sich auch für die Wirklichkeit seines Geschehens eine Anzahl Gründe aufstellen, so würden doch in jedem Falle die Gegengründe das Uebergewicht behalten. Stünde die Sache so, dann müßten die Wunderberichte der heiligen Schrift entweder als natürliche Vorgänge zu erklären sein, oder aber als die Märchen einer dichtenden Phantasie, oder gar als Lügengewebe zu gelten haben. Auf die verschiedenen Erklärungsweisen haben wir uns nicht einzulassen. Daß z. B. das Wandeln auf dem Meer und Todtenerweckungen nicht als natürliche Vorgänge gefaßt werden können, ist selbstverständlich; daß aber die erste Chri-

stengemeinde mit den Wundererzählungen einen Glorienkranz um das Haupt ihres Meisters habe winden wollen, ist völlig absurd. Vor dem scharfen Hauch einer gesunden Kritik ist die Mythenhypothese einer Seifenblase gleich zerplatzt und auseinandergeweht.

Ob Wunder wirklich stattgefunden haben, muß sich auf dieselbe Weise erhärten lassen, wie die Wahrheit irgend eines andern Ereignisses. Dieser Tage sprachen in der Nähe Chicagos zwei fähige Aerzte ihr Urtheil dahin aus, daß bei ihrer Patientin der Tod unzweifelhaft eingetreten sei. Der Ehegatte aber wollte das nicht glauben und stellte im Beisein Jener Wiederbelebungsversuche an, die sie ihm als unvernünftig verwiesen, die aber den gewünschten Erfolg hatten. Wie staunten sie, als die todtgesprochene Frau zu neuem Leben erwachte. Das war auch gegen die gewöhnliche Erfahrung, findet jedoch deßhalb die Erzählung keinen Glauben? Mit Nichten, das Zeugniß der Anwesenden wird für die Glaubwürdigkeit derselben als genügend erachtet. Die Auferweckung des Lazarus ist jedenfalls ebenso gut bezeugt, die Auferstehung Christi noch besser; warum sollten also diese nicht ebenso glaubwürdig sein? Zudem haben sich an die Auferstehung Christi Wirkungen geknüpft, die sich nur aus der Thatsächlichkeit derselben begreifen lassen. Schon zu Pauli Zeit hatte jene Neuschöpfung, die selbst ein Wunder ist und bei ihrem Eintreten in die Welt von Wundern naturgemäß begleitet war, eine weitreichende Aufmerksamkeit auf sich gezogen und ihr Recht auf Wirklichkeit erstritten (Apstg. 26, 26), wie viel mehr heute nach einer neunzehnhundertjährigen Entwickelung, in welcher sie sich als das eigentlich bewegende Centrum der Weltgeschichte herausgestellt hat? Oder will man, um die Wunder läugnen zu können, das Christenthum selbst läugnen? Aber es ist einmal in der Welt und wird durch alles Läugnen nicht weniger werden. Man könnte ebensowohl das Bestehen der mächtigen Republik der Vereinigten Staaten von Nord Amerika läugnen, weil man die wundersam gewaltigen Kämpfe des Revolutionskrieges nicht zugeben will. Die Vereinigten Staaten sind eben und üben einen unverkennbaren Einfluß aus in der Gestaltung der heutigen (politischen) Weltlage, und da ihre freie Unabhängigkeit u. s. w. den Revolutionskrieg nothwendig voraussetzt, so muß man die Kämpfe desselben mit in den Kauf nehmen, so unglaublich sie auch klingen mögen. Das Christenthum nun übt einen maßgebenden Einfluß aus auf die Gestaltung der gesammten Weltlage, die ohne dasselbe jedenfalls eine total andere wäre, wenn vorzugsweise auch nur auf die religöse und anderweitig nur von dem Centrum der Religion aus—

einen Einfluß, der neuschaffende Lebenskräfte bekundet, die nachweislich und zugestandenermaßen von Christus herstammen. Das größte Wunder ist er selbst, den man so wenig hinwegläugnen kann, wie das Christenthum. Die einzelnen Wunder können auf dem Wege historischer Zeugenschaft als wirklich vorgekommene Begebenheiten erkannt werden, empfangen jedoch, wie ihre volle Beweiskraft, so auch den Stempel ihrer Thatsächlichkeit mit nicht hinwegzuläugnender Gewißheit erst in Verbindung mit dem Centralwunder des Christenthums und dem, was dieses in der Welt gewirkt hat.

Der Glaubenslehre dritter Theil.

Die Lehre vom Bösen.

Erster Abschnitt.

Ursprung und Wesen des Bösen.

Das Böse ist allgemeine Erfahrungsthatsache. Bei erwachendem Selbstbewußtsein findet es Jeder allbereits vor als Faktor seines Innenlebens. Dasselbe tritt nicht etwa nur von Außen an ihn heran, um ihn in seine Kreise hineinzuziehen, übt einen Einfluß auf ihn aus, dessen er sich erwehren kann und dem er, wenn überhaupt, nur mit Widerstreben nachgibt, sondern bei äußern Anlässen zum Guten oder Bösen findet er in seinem Innern eine größere Geneigtheit zu diesem als jenem, wiewohl bei Ausübung desselben er zu gleicher Zeit weiß, daß er dem Guten verpflichtet ist und daher nicht handelt, wie er handeln soll. Fragt er nach dem Woher dieses überwiegenden Zuges zum Bösen, so findet er in sich keine Antwort. Bei jedem einzelnen Menschen der Jetztzeit ist es immer so gewesen, wie er es in der heutigen Gegenwart vorfindet, und er kann sich absolut keines Augenblicks erinnern, wo es anders gewesen wäre. Der Ursprung des Bösen liegt also jenseits den Grenzen seiner Person. So weit wir aber auch rückwärts die Geschichte verfolgen, überall finden wir dasselbe Resultat; der Ausdruck des allerältesten wie des allerjüngsten menschlichen Bewußtseins ist ein sündiger, dessen Hintergrund schon vom Bösen gefärbt erscheint. Nirgends läßt sich auf eine Stelle im menschlichen Geschlechtszusammenhang hinweisen, der vom dunkeln Schatten der Sünde frei geblieben wäre. Und doch muß es eine Zeit gegeben haben, da die Sünde nicht war. Die ersten Menschen konnten von Sünde als Thatsache ihrer Natur nichts wissen, denn sonst wären sie böse geschaffen worden und der Ursprung des Bösen fiele auf Gott selbst zurück. Dies kann nicht möglich sein, das steht dem christlichen Be-

wußtsein fest. Alles, was Gott schafft, kann nur gut sein (1 Mos. 1, 31). Das christliche Denken kommt also nothwendig zu dem Ergebniß, daß für das Menschengeschlecht der Anfang des Bösen in den Stammeltern muß gesucht werden.

Dieses Ergebniß spricht die heilige Schrift als Thatsache aus. Adam und Eva waren gut geschaffen, mißbrauchten aber ihre Freiheit und wurden böse. Freilich erscheint ihr Fall nicht unvermittelt. Es war bereits ein Versucher vorhanden, der ihnen das Böse im Lichtgewande eines zu erstrebenden Guten vorgaukelte, der also schon selber böse gewesen sein muß. Insofern nun das Böse in der Menschenwelt auf diese Versuchung zurückgeführt werden muß und es überhaupt an übermenschlichen Gewalten seinen Rückhalt hat, wird es angebracht sein, unsere Untersuchung einzuleiten mit der

Lehre vom Teufel.

§ 32. Von dem Vorgang eines Geisterfalls haben wir keine Kunde, nur die Thatsache selbst steht unerschütterlich fest, wie nach der Schrift, so gemäß der Erwägung, daß das Böse als Princip nicht lose in der Luft schweben kann, sondern in Personwesen seinen Centrirpunkt haben muß. Seine Centralstätte hat es aber im Teufel selbst, dem Vornehmsten und Haupt der gefallenen Geister, der einem Generale gleich sie um seine Fahne sammelt und zu den Zwecken seines Reichs verwendet. Der Entwickelungsart göttlicher Offenbarung gemäß findet sich im Alten Testament das Böse als in allmähliger Verdichtung begriffen dargestellt und tritt erst im Neuen Testament im vollsten, feindlichsten Gegensatz auf zu Christus und seinem Reich, der es jedoch trotz allen Widerstandes und trotz aller Machtaufbietung endgültig besiegen wird als „der Stärkere, der dem Starken den Harnisch nimmt."

1. Die hl. Schrift gibt uns über den Fall böser Engel keine Nachricht, außer 2 Petr. 2, 4 und Judä 6, wo derselbe einfach als geschehen angezeigt wird. Der Bericht 1 Mos. 3, 1 ff. legt damit ein gleichlautendes Zeugniß ab, indem das Böse jedenfalls in mehr als personificirter Gestalt auftritt. Man fasse die Schlange des Berichts auf, wie man will, jedenfalls soll in ihr die Thatsache einer Versuchung zur Sünde ausgesprochen sein, worin doch mindestens eine Absicht und eine auf die Erreichung des beab-

sichtigten Zieles abzweckende Thätigkeit enthalten ist; aber beides, solche Absicht und solche Thätigkeit, weist auf eine zu Grunde liegende geistige Persönlichkeit hin. Ein bloßes Princip des Bösen, die Sinnlichkeit etwa in versucherischer Gestalt, kann nicht im Spiele sein; denn das würde voraussetzen, was erst erklärt werden soll. Das Böse kann freilich nicht in derselben Weise persönlich werden, wie das Gute; es kann sich im Gegensatz zum Guten eigentlich nur eine Scheinexistenz zu erringen streben, indem es das Gute in sein Gegentheil zu verkehren trachtet; aber eben in solchem Streben äußert sich ein gegensätzlicher Wille, nicht ein bloßes unpersönliches und daher zusammenhangsloses Princip. Als Möglichkeit ist allerdings das Böse vor den Bösen da, nicht aber als Wirklichkeit. Demnach kann auch nicht von einem bösen Princip der Versuchung die Rede sein, ehe gefallene Geister da waren, in denen es sich thätig erweisen konnte. Die Schlange 1 Mos. 3 führt uns also auf einen Fall in der Engelwelt, der, wir wissen nicht wann, jedoch sicher vor der Menschenschöpfung muß stattgefunden haben.

Da der Teufel (und die gefallenen Engel) in der hl. Schrift als der ausgesprochene Feind Gottes erscheint und gleich die ersten Menschen durch Anfachung von Hochmuth zum Fall zu bringen suchte, so scheint die Annahme berechtigt, daß sein Fall in der Verkehrung der guten creatürlichen Selbstheit in widercreatürliche Selbstsucht seinen Grund hatte, wiewohl wir uns solche Selbstverkehrung nicht vorstellig machen können. Das Problem des Bösen wird durch Zurückgehen auf die Geisterwelt um nichts klarer, und doch liegt solches Zurückgehen nicht in unserem Belieben, eben weil nachweislich sein erstes Entstehen in unserm Geschlecht nicht zu suchen ist.

2. Inwiefern die Lehre vom Teufel in die Dogmatik gehört. Wie die Dogmatik keine selbstständige Engellehre aufzustellen hat, so auch keine Dämonologie; der Teufel und die gefallenen Geister interessiren sie nicht als solche, sondern nur insofern sie in Beziehung stehen zur Menschheit. Nun hat man besonders in neuerer Zeit solche Beziehung häufig genug geläugnet, wie die Existenz eines außermenschlichen Geisterreichs überhaupt verneint; aber solche Läugnung entspringt gewöhnlich materialistischen Principien. Daß das Böse eine Macht in der Welt ausübt, kann nur läugnen, wer muthwillig seine Augen vor der Wahrheit zudrückt und einen übermenschlichen Einfluß auch da nicht anerkennen will, wo er doch mit Sicherheit vorliegt. Wie könnte doch der Gegensatz des Guten in einer bis zur Zerstörungswuth sich steigernden Feindschaft auftre-

ten, wenn nicht eine einende, principmäßig wirkende höhere Geistesmacht im Spiele wäre! Ein dem Guten ganz entfremdeter und die Sünde mit dämonischer Lust ausübender Bösewicht, der allem Göttlichen Hohn spricht, macht deßhalb einen so unheimlichen, grausigen Eindruck auf uns, weil er uns das Werkzeug dämonischer Willkür zu sein scheint. Solche verbrecherische Hingabe des Willens in Teufelsdienst deutet auf Einwirkungen höherer Geistesmacht hin, die in den Besessenen zur Zeit Christi nur in anderer Form sich offenbarte und welche die Erzählungen von diesen durchaus nicht als unglaublich erscheinen läßt. Eine Anbequemung Christi und der Apostel an den Volksglauben anzunehmen, ist unthunlich; waren die Dämonischen nur von natürlicher Krankheit Befallene (Strauß), so hätte Christus sie wie andere Kranke geheilt; aber er erkennt das Vorhandensein böser Geister in ihnen ausdrücklich an und treibt sie aus. Damit allein, abgesehen von anderweitigen Auslassungen, ist die Thatsache teuflischer Einwirkung in der Menschenwelt klar als Schriftanschauung ausgesprochen, und diese Thatsache steht auch dem christlichen Bewußtsein fest, je gewisser, je erleuchteter und schärfer es ist. Bekannt ist, wie z. B. Luther ein lebhaftes Bewußtsein von der Macht des Satans hatte, nennt er ihn doch des Todes Meister und Schlächter. „Ich kenne ihn wohl—sagt er—und er kennt mich auch. Ich weiß, daß ich auch gelehrt bin von einem Doctor und ein wenig versucht habe, was der Teufel kann ꝛc." Steht demnach die Beziehung satanischer Mächte auf die Menschheit über jeden Zweifel erhaben, so darf sicherlich die Glaubenslehre dieser Beziehung an der Hand der hl. Schrift nachgehen und eine Lehre vom Teufel aufstellen, die, wenn ihr auch die Bedeutung anderer dogmatischer Lehren nicht zukommt, doch zum Verständniß des Bösen in der Menschheit nicht Unwesentliches beiträgt.

3. Der Teufel in creatürlicher Entwickelung. Man stellt sich gewöhnlich den Fall der Engel so vor, als ob sie durch denselben mit einem Schlage die höchste Stufe des Bösen erstiegen und einer nachherigen „Vervollkommnung" darin nicht bedurft hätten. Ein auf dem Grunde menschlichen Lebens sich erbauender Analogieschluß ist das nicht; eine Aehnlichkeit mit menschlichen Verhältnissen würde vielmehr den gerade gegentheiligen Schluß nöthig machen, indem bei uns die höchste Virtuosität weder im Guten noch im Bösen anders, als in der Form allmähliger Entwickelung actualisirt wird. Man hat also für reine Geistwesen den direkten Gegensatz von dem als natürlich betrachtet, was bei geistleiblichen Wesen als natürlich erscheint. Schwerlich mit Recht. Denn

auch reine Geister sind Geschöpfe und daher dem Gesetz allen geschöpflichen Lebens unterworfen. Der Fall eines Theils derselben beweist, daß sie nicht in der höchsten ihnen möglichen Vollkommenheit geschaffen wurden, da eine solche die Möglichkeit des Sündigens ausgeschlossen hätte. Hatten sie also eine Entwickelung im Guten zu durchlaufen, um nach besonderer Probe zu ihrer geschöpflichen Seinsvollendung zu gelangen, so werden auch die, welche fielen, damit auf eine abwärtsschüssige Bahn getreten sein, deren fernstes Ende sie nicht auf einmal, sondern nur nach und nach erreichten.

Ist nun dies der Grund, warum wir im alten Testament noch so wenig bestimmte Aufschlüsse über den Teufel finden? Freilich tritt er uns nach Offenb. 12, 9 und 20, 2 gleich an der Schwelle der Menschengeschichte in Gestalt der Schlange entgegen, aber doch dem Berichte gemäß nur in symbolischer Form, indem sie als wirkliches Thier geschildert wird und als solches natürlich der Versucher nicht sein kann. Auch finden wir sonst die Lehranschauung des alten Testaments sich nirgends darüber auslassen; erst in den Apokryphen wird die Identification des Teufels mit der Schlange vollzogen (Weish. 2, 23 f.). Anderweitige Anklänge an die Teufellehre dürften in 1 Sam. 16, 14; 2 Sam. 24, 1 f; 1 Chron. 22 1; 2 Chron. 18, 2; 1 Kön. 22, 21 nicht gegeben sein. Die göttliche Verursachung wird hier zu deutlich als Moment hervorgehoben, als daß an eine ihr feindlich entgegengesetzte Macht gedacht werden könnte. Anders aber in den שְׂעִירִים und שֵׁדִים (Luther: Teufel oder Feldteufel), von welchen 3 Mos. 17, 7; 5 Mos. 32, 17; Ps. 106, 37; Jes. 13, 21 die Rede ist. Oede Oerter und Wüsteneien sind die Stätten ihrer Behausung, und das Verbot, ihnen zu opfern, deutet darauf hin, daß sie mit dem Heidenthum in Verbindung standen und als verderbenbringende Mächte angesehen wurden, die es zu besänftigen und gut zu stimmen galt. Aehnlich verhält es sich mit dem 3 Mos. 16, 8. 10. 26 genannten עֲזָאזֵל, der gleichfalls in der Wüste haust und zu dem hin der lebendige mit den (gesühnten) Sünden Israels beladene Bock getrieben werden sollte—gewiß nicht in dem Sinne, als ob eine Verpflichtung ihm gegenüber anzuerkennen gewesen wäre, sondern einfach in dem Sinne symbolischer Wegschaffung von Sünden, mit welchen man so wenig mehr zu thun haben wollte, wie mit diesem in der Wüste hausenden bösen Geist.—Bestimmtere Aufschlüsse finden sich Hiob, Kap. 1 und 2, und Sach. 3, 1 f. Hier scheint das Wort Satan im eigentlichen Sinne gebraucht. Er ärgert sich über das Wohlergehen Hiobs und die in Aussicht stehende Prosperität Judas, die am neuen Tempel ihren Haltpunkt haben soll. Daher widersteht er dem Hohen-

priester Josua und sucht den Hiob in's Unglück zu stürzen. Sein vor Gott Treten und sich unter die Söhne (Engel) Gottes Mischen, hat nicht den Sinn einer Einstimmigkeit seinerseits mit dem Willen Gottes—hat er es ja auf das Gegentheil dieses Willens, auf das Verderben Hiobs (des Menschen) abgesehen; es wird vielmehr dadurch seine eigne Ohnmacht und Abhängigkeit vom göttlichen Walten ausgedrückt. Ist er hier der Widersacher eines einzelnen Frommen, so erscheint er in der Sachariastelle als erklärter Feind des Bundesvolks, dessen Bedeutung für das Heil der Zukunft er unheimlicherweise zu ahnen anfängt, damit aber auch erklärter Feind Gottes.

Dem Obigen gemäß läßt sich im alten Testament ein allmähliger Entwickelungsgang in der Lehre vom Teufel nicht verkennen. Wie das Gute in der Menschheit sich mehr und mehr entfaltet, so auch das Böse, woraus die Consequenz sich ergibt, daß die „Tiefen des Satans" nur nach und nach enthüllt werden dürfen. Zugleich ist dies dem wirklichen Sachverhalt gemäß, indem die Einwirkungen teuflischer Bosheit mit der Ausbreitung der Menschheit selbst sich ausbreiten und mit der Steigerung göttlicher Heilswirksamkeit sich zugleich verdichten und an Intensität zunehmen. Ob nun solcher Zunahme an Wirkungsweite und Intensität die eigne Wesensentfaltung böser Geister zu Grunde liegt, oder nicht, darüber wird sich kein abschließendes Urtheil fällen lassen, wiewohl man es mit Beck für wahr halten kann.

Jedenfalls lockt der Fortschritt im Guten um so entschiedener den feindlichen Gegensatz heraus. Gleich an der Schwelle des Neuen Testaments tritt er als Versucher, πειράζων, dem Herrn selbst entgegen (Matth. 4, 1 ff; Luk. 4, 1 ff.), auf dessen Fall er es augenscheinlich abgesehen hat und den zu bewirken er beim Fehlschlagen des erstmaligen Anlaufs keineswegs aufgab, (Luk. 4, 13). Dabei bekundet er eine Virtuosität in der Verdrehung und heuchlerisch lügenhaften Anwendung von Gottes Wort, die ihm den Namen von Vater der Lüge einbringt, der ihm freilich auch deßhalb gebührt, weil er zuerst durch seinen Abfall von Gott die Wahrheit in Lüge verkehrt hat, Joh. 8, 44. Hat er sich Christum selbst entgegenzustellen gewagt, so unterläßt er gewiß den Versuch nicht, die Gläubigen in seine Netze zu ziehen, Gotte zu entfremden, in die Wege der Sünde herumzulenken und womöglich dem Verderben zu weihen, (Luk. 22, 31; Joh. 13, 27; 2 Kor. 12, 7; 1 Thes. 2, 18; Eph. 6, 11; 1 Petr. 5, 8). Rücksicht kennt er keine. Das Gute im Einzelnen und in der Gesammtheit vernichten, das ist seine Absicht, weil er sich mit dem Bösen so identificirt hat, daß er selbst der Böse heißt,

Matth. 13, 19. 38; Joh. 17, 15; Eph. 6, 16., und eben als solcher ist der Feind, wie Christi, so seines Reichs, der diesem sein eignes Reich der Bosheit entgegensetzt, Matth. 13, 38 und andere Stellen. Nach seinem Fehlschlag gegen Christus selbst, der vielmehr seine scheinbare Niederlage auf Golgatha in einen Triumph über Satan verwandelt hat, verhält sich dieser lange Perioden hindurch scheinbar ruhig, um an besondern Entwickelungspunkten des Reiches Christi (z. B. der Reformationszeit) mit desto größerer Zerstörungswuth loszubrechen, bis er am Ende des Weltlaufs seine ganze Macht in ihrer gesteigertsten Intensität noch einmal aufbietet, dann aber letztendlich besiegt und mit den Seinen in den Abgrund geworfen wird, Offb. 20, 8 ff.

4. Das Reich des Bösen. Nach dem Vorigen ist das Böse nicht mit einem Schlage vollendet; nur in der creatürlichen Sphäre möglich, muß es die Entwickelungsbahnen creatürlichen Lebens durchlaufen und kann sich nur in dem Nacheinander willkürlichen Bemühens seine Scheinexistenz zu erringen und in immer dichtere Seinswirklichkeit zu verwandeln suchen. Dabei ist es allerdings stets der bloße Gegenläufer des Guten, ohne welches es selbst gar nicht gedacht werden könnte und mittelst welchem es sogar in seiner gegen dasselbe gerichteten Zerstörungswuth sich behaupten muß, soll es nicht in seiner Hohlheit offenbar und allgemein disavouirt werden. Es möchte daher nur in der Vereinzelung auftreten zu können scheinen.

Allein dem Bösen ist überall eine gemeinsame Verfahrungsweise eigen; nicht nur, daß es allenthalben im Gegensatz zum Guten auftritt, es bildet diesen Gegensatz auch gleichartig aus und stellt ihn überall auf dieselbe Weise dar, durch die Mittel nämlich der Heuchelei, der Verstellungskunst und Lüge, der offenkundigen Bosheit und Feindschaft. „Gleich und Gleich gesellt sich gern." Die vom bösen Princip Beseelten werden auch von demselben zusammengehalten. Eine Ausgeburt dieses Princips ist die verkehrte und mehr oder weniger ausschließende Werthschätzung der Sinnlichkeit und sinnlicher Güter, die das Erkenntnißauge der höheren geistigen Güter und Dinge gegenüber verdunkelt und den Menschen in's Diesseits festbannt, 1 Joh. 2, 15. 16. Die Gemeinschaft und das Getriebe solcher Gesinnungsart ist diese Welt, 1. Kor. 2, 8; 2. Kor. 4, 4; Joh. 14, 30. Die an sich guten Dinge und Güter werden gemißbraucht und in den Dienst der Sünde gestellt und sogar Kunst und Wissenschaft dazu verwendet, die Wahrheit Gottes und Christi zu verdunkeln, zu verdrehen und gegen den

Höchsten selbst zu kehren, so daß seine Offenbarung vielmehr zur Verhüllung seines Wesens und Willens wird.

Das nun ist nicht die Wirkung eines bloßen Princips, sondern einer bösen Geistesmacht, welche solches Princip seinen feindlichen Zwecken dienstbar zu machen weiß. Es ist der „Fürst, der Gott dieser Welt," der als Vater der Lüge das Gute in falsches Licht zu stellen, Unglauben zu erwecken und der Ungläubigen Sinne zu berücken versteht, so daß ihnen sogar die Offenbarung göttlicher Liebe in Christo als nichtssagend erscheint, (2 Kor. 4, 4.) Eph. 6, 12 wird dem Menschlichbösen eine Naturhaftigkeit geistiger Bosheit gegenübergestellt, „wie sie in der Region des Ueberirdischen individualisirt ist in mannigfach abgestuften Potenzen, welche zur Menschenwelt eine beherrschende Stellung einnehmen, jedoch mit Angabe des Elements, innerhalb dessen sie allein eine herrschende Macht bilden, der Finsterniß, geeint unter dem διάβολος (V. 11) als dem Oberhaupt der bösen Geister und dem Lenker ihres Einwirkens in die Menschenwelt, so daß sie ein, wie nach Machtabstufungen, so auch nach Bosheitsgraden gegliedertes Reich bilden, Matth. 12, 24. 26. 45., immer aber mit Beschränkung auf die vom Lichtreich Gottes unvereinbar geschiedene Finsterniß, Kol. 1, 13.; 2 Kor. 6, 14., und so, daß das Gottesbewußtsein, dessen sie nimmer können los werden, sie mit Schauern erfüllt und schlägt, Jak. 2, 19." u. s. w. (Beck.) Es ist natürlich, daß auch unter den bösen Geistern eine Verschiedenheit der Begabung stattfindet und sie daher in Rangordnungen abgestuft sein mögen, wie es bei den guten Engeln wahrscheinlich ist. Allen weit voraus aber an eminenter Befähigung ist der Teufel oder Beelzebub, weßhalb er ihr Oberster heißt, Matth. 12, 24; Luk. 11, 15. Er hat daher mittelbar wohl auch mit der dämonischen Vergewaltigung menschlicher Wesen was zu thun, sofern die Dämonen unter seiner Botmäßigkeit handeln.

Denn mit seinem Reich böser Geister ist er nicht zufrieden, so weitverzweigt und umfangreich im Luftheimel (Eph. 6, 11. 12) es auch sein mag; vom Anfang der Menschheitsgeschichte an ging er auf neue Eroberungen aus, wozu seine Untergebenen dienstbar sein müssen, sei es in der Form leiblich-seelischer Besitzergreifung oder mittelst geistiger Beeinflussung zum Leben der Sünde. Auf Herrschaft auch über die Menschheit hat er es abgesehen, der „Fürst und Gott dieser Welt" will er sein, Joh. 16, 11; 2 Kor. 4, 4. Deßhalb sein wohlgeplanter und schlauberechneter Angriff auf das Haupt des Gottesreichs selbst, deßhalb sein blitzartiges Herniederschießen auf die Erde zur Zeit, als die Jünger ihre Arbeit im Interesse dieses

Reichs in Angriff nahmen. Luk. 10, 18. Galt seine Hauptaufmerksamkeit dem Herrn selbst, so gilt seine Aufmerksamkeit im nächsten Grade den Hauptbeförderern von dessen Reich in der klugen Erwägung, daß ihr Fall für die Werke der Finsterniß von der größten Bedeutung sei. So mußte Paulus seine Tücke erfahren, 2 Kor. 12, 7, (was auch immer Pauli Leiden war, es wird von ihm als unter satanischer Verursachung stehend betrachtet), so hatte Luther über dessen List und Wuth gegen sich zu klagen. Daß Satans Bemühen in dieser Richtung gewöhnlich erfolglos ist, stempelt ihn keineswegs zum Dummkopf, denn selbst ein ganz seltener Erfolg lohnt sich reichlich und beweist seine Virtuosität in der Verführungskunst.

Wie er es versteht, hohe menschliche Leistungsfähigkeit in seine Dienste zu pressen, das zeigt sich am Exempel des Judas Ischariot recht deutlich, Joh. 13, 2. Tausende gleichartiger Judasse ließen sich aber im Laufe der Jahrhunderte aufzählen, unter welchen die Koryphäen ungläubiger Wissenschaft und unzüchtiger Kunst, sowie die Tyrannen im Staatsleben, der Gesellschaft und der Mode nicht als die geringsten zu gelten hätten. Als die gewaltigste Trophäe seines Kriegsruhms ist aber „der Mensch der Sünde" anzusehen, 2 Thess. 2, 3 ff., der sogar aus dem Schooß der Kirche hervorgehen und zum Herren derselben sich aufwerfen wird — das menschliche Gegenstück zum Satan selbst. Mit einem solchen Sachwalter seiner Angelegenheiten auf Erden vereinigt, geht Satan nun auf das Hauptmanöver des Endes los, um nach so vielen Niederlagen einen letzten Sieg zu erringen. Aber vergebens. Der Mensch der Sünde wird vergehen vor dem Geist des Mundes des Herrn und Satan mit seinen Engeln wird geworfen in den Feuerpfuhl, 2 Thess. 2, 8; Offb. 20, 2. 3. 8—10.

5. Die Creatürlichkeit des Teufels. Trotz der großen Macht, die ihm zugeschrieben wird, wird doch weder im Alten noch im Neuen Testament je seine geschöpfliche Beschränktheit außer Acht gelassen. Seine Gewalt erscheint stets von Gottes Zulassung bedingt. Der göttlichen Allmacht muß er weichen. Das beweist nicht bloß die vollständige Niederlage des Endes, sondern auch die Thatsache, daß er ihr gegenüber in der Geschichte nichts vollbringen kann. Ist er auch der Gott dieser Welt, durch Christum sind die Gläubigen des Sieges über die Welt gewiß und ihr Glaubensschild ist jederzeit seinen Feuerpfeilen gewachsen, ja vor ihrem festen Widerstand muß er die Flucht ergreifen, Joh. 16, 11, 33; Eph. 6, 16; Jak. 4, 7. Das müßte anders sein, käme ihm ursprüngliches Leben, und nicht abgeleitetes, käme ihm selbsteigene Kraft zu. Die heilige Schrift setzt

daher überall seine Geschöpflichkeit voraus und seinen Fall von einem guten Urzustand. Damit ist aber jedwede Beeinflussung vom Parsismus her, (die sich bei Daniel vor Allem zeigen müßte, der aber gerade die Teufellehre mit keiner Silbe berührt) rein abgeschnitten. Nie und nimmer spielt der Teufel die Rolle des finstern Ahrimann, der als der urböse Gott in selbsteigner Unabhängigkeit dem gleicherweise uguten Gott Ormuzd feindlich gegenübersteht. Hier ist eine gute und eine böse, also zwei sich gengenseitig begrenzende Absolutheiten gedacht, oder eigentlich gar keine Absolutheit, weil diese durch solche Begrenzung geschmälert, ja aufgehoben wird. Dahingegen thut der Teufel der Absolutheit Gottes nicht den geringsten Eintrag, muß vielmehr dieselbe immer wieder anerkennen und zu ihrer Verherrlichung dienen.

6. Bedeutung und Nutzen der Lehre vom Teufel. Sie kann die Bedeutung anderer dogmatischen Lehren nicht beanspruchen, weil sie weder auf gleicher Stufe der Erkennungsmöglichkeit, noch auch in nothwendiger Beziehung zu unserm Heile steht. Nicht nur Stellen, wie 1 Petr. 1, 12, sondern die Lehranschauung des Neuen Testaments überhaupt, schließt ohne Zweifel die Erlösungsfähigkeit böser Geister aus. Man schreibt dies gern auf Rechnung der Thatsache, daß sie ohne Verführung aus sich sich selbst heraus gesündigt haben, das Verführtwerden hingegen einen nicht unwichtigen Bestandtheil in der Erlösungsfähigkeit des Menschen bilde. Wäre dies über allen Zweifel erhaben, so ließe sich die Nothwendigkeit der Geistersünde für die Möglichkeit der Menschenerlösung nicht bestreiten. Allein würde da nicht solche Nothwendigkeit auf göttliche Anordnung zurückzuschieben sein? Soll das nicht geschehen dürfen, so muß die Möglichkeit der Geistersünde in ihrer Freiheit gesucht werden, wornach ihre Sünde auch hätte unterbleiben können, in welchem Falle kein Versucher vorhanden gewesen wäre, auf die Menschen verführerisch einzuwirken. Wenn nun dessenungeachtet diese gefallen wären, hätten sie dann dem Verderben unrettbar müssen preisgegeben werden? Unmöglich; dazu greift die Erlösung zu tief ein in's Wesen Gottes. Dann ist aber die Unerlösbarkeit der gefallenen Engel im Gegensatz zur Erlösbarkeit der Menschen einfach darin zu suchen, daß jene reine Geistwesen, diese geistleibliche Wesen sind.

Die Nothwendigkeit des Teufels kann weder so noch anders erwiesen werden; vielmehr muß die Möglichkeit einer sündenfreien Entwickelung feststehen. Die Lehre von ihm ist einfach aus der heiligen Schrift und den Thatsachen christlicher Erfahrung zu schöpfen, braucht also deßhalb gewiß

nicht als bloßes Hirngespinst zu gelten, wenn sie auch die Abzeichen der Denknothwendigkeit nicht an der Stirne trägt. Nützlich ist sie aber insofern sie das Böse als größere Macht erscheinen läßt, als wenn dieses ausnahmslos auf die Menschheit beschränkt wäre. Im letzteren Falle könnte es nicht mit derselben systematischen Planmäßigkeit und verderbenschwangeren Gefährlichkeit auftreten, würde also auch nicht zu gleich umsichtiger und energischer Gegenwehr herausfordern. So aber ist die Ermahnung zur Wachsamkeit und zum Widerstand doppelt nöthig und findet eher Gehör, wie denn auch der Sieg des Guten ein um so größerer Triumph über das Böse ist und um so mehr zu dessen Verherrlichung gereicht.

§ 33. Ursprung des Bösen in der Menschenwelt. In der Entwickelungsbedürftigkeit des gutgeschaffenen Menschen lag die Möglichkeit, wie des Heranreifens und der Vollendung im Guten, so auch das Betreten der gegentheiligen Richtung, also der Sünde. Das Böse gehört demnach nicht in den ursprünglichen Weltbestand, noch ist seine Entstehung in der Sinnlichkeit zu suchen, noch auch ist es als nothwendiger Durchgangspunkt der Entwickelung zu begreifen oder als Verordnung Gottes zu betrachten zum Zwecke seiner eigenen Verherrlichung; es hat vielmehr seine Ursache in der menschlichen Freiheit, deren Causalität durch die Einwirkung des Versuchers nicht beeinträchtigt wird.

1. In der zur Vollendung im Guten nothwendigen Prüfung liegt die Möglichkeit des Bösen. Nach § 25, 3 und 4 war des Menschen ursprünglicher Zustand ein entwickelungskräftiger Anfang, der durch Lösung der ihm gestellten Aufgabe zur Reife sich ausgestalten sollte. Die von Natur auf das Gute gerichtete Erkenntniß und der natürlich gute Wille hatte die urwüchsige Kraft zu erproben und auszubilden an den ihm dazu gebotenen Objekten des Erkennens und Handelns. Beides im Wissen und Thun mußte er durch Erfahrung Fortschritte machen. Es eignete dem Menschen von Haus aus ein Gottesbewußtsein und auch ein innerer Trieb, sich demselben gemäß zu bestimmen, aber dies konnte in seinem Verkehr mit der Natur nicht unvermittelt geschehen. Er sollte die Welt als Offenbarung göttlicher Macht und Weisheit kennen lernen, ein Weltbewußtsein sich erringen, das von seinem Gottesbewußtsein durchleuchtet und getragen wäre; nur so konnte er die gottebenbildlichen Seinspotenzen in gottesherrliche Seinswirklichkeit ausgestalten. Aber er mußte dies nicht thun, sonst hätte er von den Naturwesen sich nicht unterschieden;

er konnte die Welt auch zu verselbstständigen und von ihrem göttlichen Grunde loszulösen, sich in derselben auf seine eigne Faust heimisch einzurichten suchen und zu ihrem Herrn sich aufwerfen, um sie zu seinen selbsteignen Zwecken zu brauchen. Jenes sollte er thun, das war sein Leben und hätte ihm sichern Genuß vom Lebensbaum des Paradieses eingebracht, 1 Mos. 2, 9 u. 3, 24; dieses sollte er nicht thun, denn es war gleichbedeutend mit dem Essen von dem Erkenntnißbaume des Guten und Bösen, was ihm doch Gott verboten hatte, Kap. 2, 17. Die angedeutete Aufgabe konnte ihm nicht erspart bleiben, folglich auch die Prüfung nicht, welche in ihrer Lösung einbegriffen lag. Die Prüfung sollte gemäß göttlicher Absicht zur Kräftigung und Vollendung im Guten dienen, sie konnte aber auch zum Fallstrick der Sünde ausschlagen. Jedoch war das nicht Gottes Schuld. Er hatte zu einer guten ihm gemäßen Lebensrichtung des Menschen, beides in der diesem anerschaffenen Fähigkeit und Vorliebe zu solcher guten Entwickelung und in dem Erlassen von Gebot und Verbot zur Klarstellung derselben, das Seine reichlich gethan; weitere nöthigende Einwirkung hätte des Menschen geschöpfliche Selbstständigkeit beeinträchtigt.

Manche, besonders englische, Dogmatiker ergehen sich in weitläufigen Erörterungen über die Auffassungsweise des biblischen Berichts vom Sündenfall, ob er buchstäblich, symbolisch oder mythisch aufzufassen sei, und entscheiden sich für das Eine oder das Andere unter Angabe der sie bestimmenden Gründe. Aber das Alles ist Sache der Exegese, nicht der Dogmatik. Diese hat ein Facit zu ziehen, das von den besonderen Auslegungsweisen unberührt bleibt. Betrachte man die Schlange, den Lebensbaum und den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen symbolisch oder sonstwie, die Thatsache der Versuchung von Seiten höherer Geistesmacht mittelst eines sinnenfälligen Gegenstandes, an welchen sich das göttliche Verbot knüpfte, bleibt unangetastet stehen, und auch bei der buchstäblichen Auffassung kommt es eigentlich nur auf dieses an; denn auch ihr kann die Schlange als bloßes Thier nicht der Versucher sein, noch in einem Baum, vom göttlichen Gebote abgesehen, eine besondere Bedeutung liegen.

2. Das Böse nicht ursprünglicher Weltbestand. Wäre es das, so könnte nur in eigentlichem Sinne von dessen Entstehen die Rede sein. Es wäre ja mit dem Guten gleich ewig und theilte von Anfang an mit ihm die Weltherrschaft. Das ist die dualistische Anschauung des Manichäismus, der, auf persischem Dualismus fußend, mannigfache Elemente verschiedener religiöser Denkweisen in sich aufgenommen und auch der

Kirche mehr als einmal gewaltige Kämpfe verursacht hat. In praktischer Hinsicht liegt seine Stärke darin, daß er für seine Lehre vom Sitz des Bösen im Körper in der Schrift *scheinbare* Anhaltspunkte zu haben meinen kann, die Seele (der Geist) aber nach ihm als reine Lichtnatur zu betrachten ist. Das scheint ja wirklich der Gewalt der sinnlichen Triebe, die sich mit solcher finsteren Gluth allem höheren geistigen Streben entgegenstemmen, ganz zu entsprechen und ist auch deßhalb so annehmbar, weil, wie die Sünde solchergestalt zur Natur selbst gehört, auch die Erlösung von ihr mittelst eines Naturprocesses sich selbst zu vollziehen hat. Der persönlichschweren ethischen Aufgabe bleibt da wenig oder nichts vorbehalten. Ja, die innere Lichtnatur (der Seele) mag durch Fröhnen der sinnlichen Begierden den bösen Körper abzutödten und so sich zu erlösen trachten. Die Materie ist an sich böse, weil der urbösen Finsterniß entstammt; da jedoch die Welt durch Mischung des Lichts und der Finsterniß entstanden ist, so sind in ihr, wie z. B. im Menschen, Lichtelemente gebunden, die einer vom Lichtgott ausgehenden Erlösung harren. Dem ewigen Lichtgott steht die gleichewige Finsterniß gegenüber, und was auf die Causalität dieser zurückzuführen ist, ist von Natur ebenso böse, wie das vom Lichtgott Gebildete von Natur gut ist.

Es ist kaum nöthig, auf den Selbstwiderspruch zweier absoluter Wesen (denn wird die Finsterniß auch nicht Gott genannt, so ist sie doch als Wesen gedacht) hinzuweisen, die sich nothwendigerweise gegenseitig beschränken müssen und eben insofern nicht absolut sein können. Die Annahme der Weltentstehung aus einer Mischung beider ist nicht minder widerspruchsvoll. Denn um in gegenseitige Vereinigung überzugehen, müßte sich ja suchen, was doch in ausschließendem feindlichem Gegensatze stehend gedacht wird. Sodann müßte, was von Natur böse ist, auch böse bleiben, es sei denn, dessen Vernichtung wäre möglich. Ist das Böse mit dem Guten gleich anfangslos, so muß es auch mit ihm gleich endlos sein.—Wie durchaus der christlichen Weltanschauung zuwiderlaufend das Alles ist, bedarf des Nachweises nicht. Gott ist der absolut Gute, der nur seiner Güte gemäß schaffen und kein Theil von dessen Welt der Substanz nach böse werden kann. Insofern seine eminente geschöpfliche Begabung von Gott herstammt, ist selbst der Teufel seiner Substanz nach noch gut und muß es bleiben, wie sehr er sich auch im Bösen selbstisch verkehrt hat.

3. *Der Ursprung des Bösen darf nicht in die Sinnlichkeit verlegt werden.* Das geschieht von namhaften Theologen auf verschiedene Weise, dessen Gemeinsames dies bildet, daß bei

erwachendem Selbstbewußtsein die Sinnlichkeit bereits eine Macht besitzt, die den Geist mit sich fortzieht und ihm nicht zuläßt, sich zu bestimmen, wie er fühlt sich bestimmen zu sollen. „Unser Satz, sagt Schleiermacher, geht auf die allgemeine Erfahrung zurück, daß in Jedem das Fleisch sich schon als eine Größe zeigte, ehe der Geist noch eine war; und daher folgt, daß, sobald der Geist in das Gebiet des Bewußtseins eintritt, auch der Widerstand gesetzt ist, das heißt, daß wir uns so, wie das Gottesbewußtsein in Einem erwacht ist, auch der Sünde bewußt werden." Nach Rothe ist der Geist nicht anerschaffen, sondern tritt erst ein, wenn ihm mittelst fortgeschrittener Entwickelung des physischen Lebens die Stätte bereitet ist; daher könne aber auch eine dem erstarkten Naturleben gewachsene innere Geistesmittheilung nicht in den Anfang fallen. Es ist schwer zu begreifen, wie das auf die Stammeltern eine Anwendung soll finden können, es sei denn, ihre Schöpfung werde als allmählige Evolution aufgefaßt. Allein auch der spätere Eintritt des Geistes, der doch an sich gut gedacht ist, erklärt bei der Wohlordnung des bereits erstarkten physischen Lebens die Entstehung der Sünde nicht; dieses müßte sich vielmehr in einstimmiger Harmonie mit dem Geiste finden, auf den hin es doch angelegt wäre. Soll dennoch statt dieser Harmonie Widerstreit obwalten, so muß die Ursache davon in den natürlichen Kräften gelegen sein. Für unsern gegenwärtigen sündigen Weltbestand kann man solches unbedenklich zugeben; von der Gnade abgesehen, ist erfahrungsmäßig Jeder zu schwach, den Gelüsten des Fleisches zu widerstehen, oder doch, wie er soll, dieses zu beherrschen, aber daß dieses Unvermögen ihm als etwas Nichtseinsollendes, als Sünde, deren Verantwortlichkeit er sich nicht entziehen kann, zum Bewußtsein kommt, ist mit dem Hinweis auf die übermächtige Sinnlichkeit nicht erklärt, auch für die Stammeltern nicht, ja für sie am allerwenigsten. Wie hätten sie sich verantwortlich fühlen können für das Unvermögen, ihre höheren geistigen Strebungen durchzusetzen, wenn doch dieses Unvermögen in der eignen Natur begründet lag, die sie sich ja nicht selbst gegeben hatten? Und eben hier ist der Punkt, an welchem diese ganze Theorie scheitert. In jedem Falle fällt nach derselben der Ursprung der Sünde auf Gott selbst zurück. Konnte er kein geistleibliches Wesen zu Stande bringen anders, als daß das Fleisch mit dieser widergeistigen Obmacht behaftet war, so muß eine von ihm gewissermaßen unabhängig ihre eignen Wege gehende Materie ihm erfolgreichen Widerstand entgegengesetzt haben, und wie reimt sich das mit seiner Absolutheit? Oder aber, er konnte einen aus Leib und Seele bestehenden Menschen in anfäng-

licher Einstimmigkeit aller Kräfte schaffen, wollte jedoch nicht, weil er aus irgend einem Grunde die Sünde wollte—und wie reimt sich das mit seiner Güte?

4. Das Böse kein nothwendiges Moment der Entwickelung. So faßt es alle pantheistische, besonders auch die Hegel'sche Philosophie auf, und die Evolutionstheorien desgleichen. Der Mensch ist böse, sofern er noch unentwickelt ist. Das Böse ist bloßer Mangel, Fehlen des Guten, und äußert sich anfänglich in einer thierähnlichen rohen Natürlichkeit, die dadurch nicht schlimmer wird, daß man sie Sinnlichkeit und Selbstsucht nennt. In seinem unmittelbaren Naturzustand ist der Mensch eben nur höchstorganisirtes Thier, dem thierische Unbändigkeit eignet. Erst wenn er zu sich selbst kommt, seines höheren Adels inne wird, sich im Selbstbewußtsein erfaßt, in einem sich erringenden Wissen und Bildung den würdigen Gebrauch von seiner Freiheit macht, überwindet er jene Rohheit und wird in steigendem Fortschritt gut. Bildung, Kultur wäre da das rechte Heilmittel und wie diese zunähme, müßte das Böse im Schwinden begriffen sein.

Dieser Theorie steht entgegen einmal, daß sie nichts erklärt. Eine nur unentwickelte, wenn auch rohe Natürlichkeit kann nicht böse sein, sondern trüge vielmehr den Charakter der Unschuld an sich. Dem widerspricht aber die Allgemeinheit des Sünden- und Schuldbewußtseins. Als Mangel des Guten oder Durchgangspunkt der Entwickelung aber wäre es immer schon ein Ansatz zum Guten, immer schon in irgend einem Grade, wenn auch noch so gering, selbst ein Gutes, freilich eine niedere Stufe, über die man emporzukommen und die man aufzuheben hat. Sofern sich jedoch ein Gegensatz zum Vollkommenen darin ausspricht, läßt es dieses als wünschenswerth erscheinen und wird zur Solicitation im Hinblick auf dieses. Darnach kann in diesem Gedankenzusammenhang das Böse auch als Ferment der Weltgeschichte erscheinen, das Leben und Bewegung in dieselbe hineinbringt und es nicht zu stillstandartiger Eintönigkeit kommen läßt—und dann könnte man es unmöglich hinauswünschen wollen. Jedenfalls steht die andauernde Entwickelungsfähigkeit der Menschheit außer Frage, sie wird nie so vollkommen, daß sie nicht noch vollkommener werden könnte, und daraus folgt für die in Rede stehende Ansicht, daß das Böse nicht aufhören wird, ein Faktor in der Menschheitsentwickelung zu bleiben. So gehört auch nach dieser Ansicht das Böse zur ursprünglichen Welteinrichtung, und es ist gar nicht einzusehen, wie sich ein Verwerfungsurtheil über dasselbe sollte bilden kön-

nen. Besteht aber ein solches dennoch, erscheint dem menschlichen Bewußtsein allenthalben die Sünde als das Nichtseinsollende, das dem eignen Wesensbegriff Widerstreitende, so ist damit klar bewiesen, daß es nicht zur menschlichen Natur gehört, nicht in die Sphäre natürlicher Entwickelung, sondern in die Sphäre freier ethischer Selbstbestimmung. In jene gehörig, würde es nothwendig sein und könnte uns als Abnormität nicht zum Bewußtsein kommen.

5. *Nicht als Verordnung Gottes zu seiner Verherrlichung zu begreifen.* Dies ist sonderlich die *supralapsarische* Ansicht, nach welcher auch der Sündenfall in das absolute Dekret Gottes miteinbefaßt war. Die Selbstverherrlichung ist der letzte und höchste Endzweck alles göttlichen Thuns, wie aller geschaffenen Dinge. Wenn die Menschen meinen, für sich was sein und sich selbst leben zu können, so ist das Täuschung, denn sogar ihre anscheinend widergöttlichen Handlungen, ihre Sünden sind von Ur her die Folge göttlichen Rathschlusses und müssen der Erhöhung göttlicher Ehre dienen. Wie durch das Seligwerden eines Theils der Menschen Gottes Güte offenbar wird, so durch die Verdammniß der übrigen seine Gerechtigkeit. Die ersteren sind zur Seligkeit vorherbestimmt, die letzteren sind von der Barmherzigkeit übergangen worden, damit an ihnen Gottes Zorn und Haß gegen das Böse kund werde. Dies wird als die mildere Fassung vorgezogen, aber eigentlich denken nur Die consequent, welche sowohl eine Wahl zur Verdammniß als zur Seligkeit annehmen, wenn es doch feststeht, daß die Einen gerettet werden und die Andern verloren gehen, nicht um ihres Glaubens oder Unglaubens willen, sondern einfach deßhalb, weil Gott es so für gut befand (Hodge: "Some men are saved and others perish, not because some of their own will believe and others do not believe, but simply because, Thus it seemed good in the eyes of God"). Dies die von Calvin vervollkommnete Lehre Augustins, die mit Recht Anstoß erregt. Das Festhalten an der menschlichen Freiheit, dessen man sich daneben befleißigt, macht sie um nichts annehmbarer; denn wie kann doch von Freiheit die Rede sein, wenn der Ausgang des Freiheits*gebrauchs* unabänderlich vorausbestimmt ist? Das könnte, streng genommen, doch nur eine Freiheit sein, zu thun, was man thun muß, eine Möglichkeit, anders zu handeln, wäre nicht vorhanden. Man wird einen Sklaven nicht deßhalb frei nennen, weil er die ihm vorgeschriebene Arbeit mittelst Anwendung der seinem Willen folgenden Leibeskräfte vollbringen kann. Es ist nicht sowohl die Vollbringung derselben

selbst, als wie die Thatsache, daß er sie vollbringen muß, was ihn zum Sklaven stempelt. Auch eine Maschine ist frei in der Richtung zu gehen, die die von ihrem Erbauer vorgesehene ist, und wenn der Mensch, wie er auch immer handeln mag, unausweichlich an dem vom Schöpfer ihm vorausbestimmten Ziel anlangt, so ist eine andere als die zu diesem Ziele hinläufige Richtung für ihn eine absolute Unmöglichkeit, und seine Freiheit unterscheidet sich in Nichts von der in der Natur waltenden Nothwendigkeit — ist bestens bloßer Schein. Daß dies aber, wie der heiligen Schrift, so der allgemeinmenschlichen Erfahrung in's Angesicht schlägt, ist selbstevident. — Diese Lehre macht jedoch Gott zum Urheber der Sünde, und das ist der Haupteinwand gegen sie. Dieser Einwand verliert dadurch seinen Stachel nicht, daß man sagt, Gott habe den Stammeltern die zum Festhalten am Guten nöthige Geistesmittheilung versagt; denn warum anders kann er das gethan haben, als daß sie sündigen sollten? Daß aber ohne die Verdammniß der Verworfenen (Reprobi) Gottes Gerechtigkeit nicht genügend sollte offenbar werden können, nimmt man an ohne Beweis, ja dem Beweis zum Trotz. Wenn die Erwählten und Verworfenen nicht anders sein können, als sie sind, so müssen im Auge göttlicher Gerechtigkeit beide ganz gleichen ethischen Werth haben; dann läuft aber die vollkommen gegensätzliche Behandlung beider auf totale Aufhebung der Gerechtigkeit hinaus. Vielmehr nur die Macht ist es, die in dem zu Grunde liegenden Gottesbegriff den Ausschlag gibt. Nichts Creatürliches kann der absoluten Macht Gottes Widerstand leisten, kein Geschehen ist von ihr ausgeschlossen; nun werden aber nachweislich welche selig und andere gehen verloren; folglich legen beide vom Walten solcher Macht Zeugniß ab und dienen zu ihrer Verherrlichung. Wo jedoch Gott wesentlich als Allmacht aufgefaßt wird, da ist die Höhe des wahren (biblischen) Gottesbegriffs nicht erreicht.

Dieser selbe Einwand gilt daher auch gegen die Ableitung Schleiermachers aus der Liebe. Die absolute göttliche Ursächlichkeit liegt nach ihm ausdrücklich allem Geschehen zu Grunde. Es soll zwar Gott nicht auf dieselbe Weise als Urheber der Sünde gedacht werden, wie er Urheber der Erlösung ist; aber dies hat seinen eigentlichen Grund doch darin, daß die Sünde auf die Erlösung hin angeordnet ist, gleichsam als Mittel zum Zweck erscheint und daher eben in dem Grade im Schwinden begriffen ist, in welchem die Verwirklichung jener fortschreitet. Folgerichtig hat nach Schleiermacher das Böse keinen ewigen Bestand, sondern wird nach voller Auswirkung der Liebe Gottes in der Erlösung sein Ende erreicht haben in

der Seligkeit Aller. Allerdings stimmt hier das Ende mit dem Anfang und die zwischeninnenliegende sündliche Mitte ist nach der Herrlichkeit des Endes zu beurtheilen, wie dies für Gott anzunehmen ist, auf den darnach nicht der Schatten der Ungerechtigkeit fällt, wie nach obiger Anschauung. Wer möchte nicht einen solchen Ausgang der Menschheitsgeschichte wünschen und dabei die Macht der göttlichen Liebe preisen? Aber eben diese Macht ist doch auch wieder als eine absolut wirkende gedacht, die trotz creatürlichen Willens das Fortbestehen der Sünde nicht dulden kann. Sie hebt daher letztendlich diesen Willen wieder auf und stempelt schließlich die Erlösung zu einem Naturproceß, der sich in den noch Ungeretteten vollziehen muß; damit wäre aber nur der Widerspruch des Freiheitsbewußtseins mit der absolut wirkenden Allmacht aus dem Diesseits in das Jenseits verlegt und mit Nichten beseitigt. Daneben ist das Uebergewicht (im Diesseits) der Sinnlichkeit über den Geist, welche durch das Gottesbewußtsein zur Sünde werde, mit der Einheit der ursprünglichen Natur, mit dem Begriff des Menschen überhaupt nicht vereinbar (s. Dorner).

6. Nur aus geschöpflicher Freiheit kann die Sünde hervorgegangen sein. Nicht aus einer freiheitlichen Entscheidung jedoch, die jenseits aller menschlichen Erfahrung liegt, wie Julius Müller nach dem Vorgang des Origines (auch Kants und Schellings) annimmt. Alle Menschen — so etwa denkt er sich die Sache — finden sich beim Erwachen ihres Selbstbewußtseins ausnahmslos als Sünder vor und wissen sich doch zu gleicher Zeit verantwortlich für diese ihre Sündhaftigkeit; denn bei der ersten in Gemäßheit mit ihr vollzogenen That fühlt ein Jeder, daß er anders hätte handeln sollen, als er gehandelt, und daß er dafür eine Schuld auf sich geladen hat. Dies Schuldbewußtsein nun des Einzelnen sei unerklärlich aus dem bloßen Zusammenhang mit der sündigen Gattung; denn schuldig könne sich Einer nur fühlen, wenn die Sünde seine eigne That sei. Es könne aber Keiner erfahrungsmäßig auf den Anfang dieses Schuldbewußtseins hinweisen; es habe vielmehr ganz die Art eines überkommenen und zugleich ganz die Art eignen Verhaftetseins; folglich sei es die Folge einer jenseits aller Erfahrung liegenden Selbstentscheidung, die demnach nur in einem vorzeitlichen oder außerzeitlichen Dasein gesucht werden und vorgefallen sein könne. Nothwendige Voraussetzung dieser Ansicht ist die Präexistenz aller Menschenseelen (der Geistseelen), und sie fällt daher mit dem Präexistenzianismus selbst dahin (s. § 24). Nach ihr könnte man auch eigentlich nicht von Gattungs-

sünde reden, Jeder wäre ebenderselbe Sünder, wenn er (wäre das möglich) in gar keinem Zusammenhang mit der Gattung stünde. Erfahrungsmäßig hingegen erscheint Jeder als ein ächtes Kind seiner Eltern, ihre sündige Bestimmtheit nicht minder an sich tragend, als ihre natürliche Eigenart überhaupt. Sodann läge auch das folgenreichere Theil des menschlichen Daseins in der diesem Zeitleben vorausgegangenen Existenzweise, indem in diesem eine auch für das Jetztleben geltende Entscheidung gemacht worden wäre, die unser Schuldbewußtsein erklären soll, und von der wir doch absolut nichts wissen, die deßhalb jedenfalls ebensowenig jenes erklären kann, als wie der Gattungszusammenhang. Dazu reißt die Ansicht das Menschenwesen in ein jenseitiges und diesseitiges derartig auseinander, daß eine lebensvolle Einheit gar nicht möglich scheint.

Die richtige Lösung unseres Problems muß vielmehr im diesseitigen Freiheitsgebrauch gesucht werden, von deren erstmaliger Verkehrung wir allerdings keine Erfahrung haben, und für welche wir daher auf die Offenbarung angewiesen sind. Der Bericht 1 Mos. 3, vgl. mit Cap. 1 u. 2, läßt darüber keinen Zweifel, daß die Stammeltern gut und von keiner vorzeitlichen falschen Selbstentscheidung belästigt waren, wie auch, daß sie der Versuchung widerstehen, dem göttlichen Gebot gehorsam bleiben und also im Guten sich verfestigen konnten. Ja, auch das ergibt sich aus der Gegenrede gegen die versucherischen Einflüsterungen der Schlange, daß das Gute in ihnen eine Macht war und dessen Ausübung ihnen folglich natürlicher gewesen sein muß, als das Böse. Das Einhalten der guten Richtung hätte auch allein dem wahren Wesen ihrer Freiheit entsprochen, so gewiß dies allein ihrem wahren Wesensbegriff gemäß gewesen wäre; denn das Höchste, was ein Geschöpf erreichen kann, ist seine Idee verwirklichen, und die Verwendung seiner Kräfte zu solcher Verwirklichung ist daher die höchste denkbare Freiheit. Aber freilich wäre der Mensch nicht frei gewesen, wenn er nicht anders als so hätte handeln können. Wenn bei ihm die Verwirklichung seiner Idee mit derselben Nothwendigkeit sich vollzogen hätte, wie in den Naturwesen, so würde dem Wege zu solcher Verwirklichung weiter keine Bedeutung beizumessen sein, der Mensch wäre, wie jene, einfaches Naturprodukt und nicht seines eignen Glückes Schöpfer; und doch liegt dies letztere im Begriff des Geistes, der eben als Selbstbestimmungsmacht sich selbst zu dem zu machen hat, was als Anlage der Möglichkeit nach von Anfang an in ihm enthalten ist. In dieser Selbstbestimmungsmacht ist also, wie die Möglichkeit wesensgemäßer, so mit gleicher Nothwendigkeit die Möglichkeit

wesenswidriger Selbstbestimmung enthalten, da ohne diese jene allen Werth verliert und auch weder das göttliche Gebot noch Verbot irgend einen triftigen Sinn hätte. Daß bei gutem Anfang die letztere Möglichkeit zur Wirklichkeit werde, scheint allerdings sehr unwahrscheinlich und dürfte hinsichtlich reiner Geistwesen für uns ganz unerklärbar sein; bei dem geistleiblichen Menschen jedoch ist ein solcher Hergang eher denkbar.

Es war ganz des Menschen Natur gemäß, daß Gottes Gebot und Verbot sich an sinnliche Gegenstände knüpfte, und ein Zeichen seiner Schlauheit, daß der Versucher die an sich gute Sinnlichkeit zu reizen, zu steigern suchte. Freilich heißt es zuerst: In der That sollte Gott euch verboten haben, von allen Bäumen zu essen, die doch ausnahmslos herrliche Fruchtbäume sind? und dadurch sollte der Zweifel an der Güte und Gerechtigkeit der göttlichen Verordnung rege gemacht werden; aber dies konnte eigentlich doch nur geschehen mittelst Besichtigung der sinnlichen Objekte, an welche jene Verordnung anknüpfte. Das Bebauen des gesammten Gartens war ihnen ja als Aufgabe zugestellt, warum denn diesen einen Baum vom Bereich ihrer Thätigkeit und ihres Genusses ausnehmen? Solche Gedanken mußten um so mehr denselben in Augenschein zu nehmen veranlassen, und je länger (und öfter) der Blick auf demselben ruhte, desto anmuthiger und genußwürdiger erschien er (wenn also auch der Baum als solcher symbolisch zu deuten wäre, ein sinnliches Objekt der Versuchung muß angenommen werden—und warum sollte der Bericht auch in diesem Zuge nicht geschichtlich sein?). Keineswegs ist der Fall als Sache einer Stunde oder eines Tages zu betrachten, auch für Adam nicht. Erst nachdem einerseits durch Steigerung des Zweifels und andrerseits durch den äußern Anblick der Zauber des Baumes erhöht, die Sinnlichkeit mächtiger geworden war, wagte es der Versucher geradezu, die Wahrhaftigkeit des Schöpfers zu verneinen: „Ihr werdet mit Nichten des Todes sterben," und als Ursache des Verbots Neid und Mißgunst anzugeben: „Gott weiß, daß eure Augen aufgethan ..... und werdet sein wie Gott" 2c. Wie die bereits gesteigerte (aber noch nicht böse) Sinnlichkeit dies leichter glaublich erscheinen ließ, so ward sie hinwiederum durch vermehrten Zweifel erhöht, bis endlich der so beiderseitig erregte und mächtig gewordene Wunsch eines durch eignes Thun sich anzueignenden gottesartigen Wissens den Ausschlag gab. Daß bei der endlich erfolgenden Entscheidung der Versucher sich allein an das Weib wandte, war klug berechnet von wegen ihrer geringeren Selbstständigkeit; Adam wäre selbst nach den vorläufigen Anreizungen schwerlich anders als durch Vermittelung

des Weibes zu Fall gebracht worden. Nur wenn man den Fall in solcher Allmähligkeit geschehen sein läßt, wird es klar, welchen Antheil die Sinnlichkeit an demselben hatte und zugleich, daß doch dem freien Willen die Entscheidung zufiel und erst mit dieser Entscheidung die Sinnlichkeit eine Macht erhielt, welche sie nie erhalten sollte.

§ 34. Wesen der Sünde. Nach biblischer Anschauung, wie dies schon in der Wortbezeichnung sich ausgedrückt findet, ist die Sünde Abnormität, das von dem Gesetz Gottes nicht nur Abweichende, sondern demselben Widerstreitende, sie kann daher nur im Lichte dieses Gesetzes richtig bestimmt werden und, da das Gesetz ein Ausfluß Gottes selbst ist, im Lichte des Gottesbegriffs; eine dem Willen und Wesen Gottes zuwiderlaufende Abnormität aber muß ihren treibenden Grund haben in falscher, in sich centrirender, weil von Gott sich abwendender Selbstbestimmung, also in der durch Weltsucht vermittelten Selbstsucht.

1. Die biblische Wortbezeichnung. Die Sünde, ihrem allgemeinsten Wesen nach, als Verfehlen des richtigen Weges, als Gegensatz gegen die Geradheit des Weges, heißt Chattât, חַטָּאת. So wird sie genannt, von ihren stärksten Aeußerungen bis zu ihren mildesten Formen, weil dieses Grundwesen immer in ihr vorhanden ist. „Die Sünde kann ohne Absicht und Bewußtsein geschehen, in Irrthum oder Verblendung; dann ist sie aus Irrthum und wird in göttlichen wie menschlichen Verhältnissen für ausgleichbar, versöhnungsfähig gehalten, שְׁגָגָה, 3 Mos. 2, 22. 27; 5, 15. 18. Sofern die Sünde das Recht verletzt, sei es Gottes oder des Nächsten, heißt sie Maal, 3 Mos. 15, 21; 4 Mos. 31, 16. Sofern sie freventliches Auflehnen gegen den Gott Israels ist, heißt sie Abfall, Empörung, פֶּשַׁע u. s. w., 2 Mos. 22. 8; Jos. 22, 19. 22. 29. Dann erscheint der Sünder als Gott hassend, und wenn er in solchem Thun beharrt, so wird er zu einem verstockten, zu einem Menschen mit hartem und eisernem Nacken, 2 Mos. 20, 5; 32, 9. Der Mensch, sofern er die von Gott gesetzte Ordnung gewohnheitsmäßig übertritt, ist ein Frevler, רָשָׁע (Schultz). Dies Wort läßt den Sünder im grellen Gegensatz zum Gerechten erscheinen (s. den 1 Ps. z. B., wo Luther Gottloser hat.) Der Frevelsinn des „Gottlosen" findet seinen stärksten Ausdruck in offener Empörung gegen die heilige Lebensordnung, in den Sünden mit „aufgehobener Hand" begangen, die durch Ausrottung des Sünders bestraft wurden, 4 Mos. 15, 30; 33, 3 ff. Im Neuen Testament ist ἁμαρτία, Hamartia, die allgemeinste Bezeichnung und bedeutet ursprünglich das Verfehlen des Zieles, nach welchem das Au-

genmerk gerichtet war, sowie die Abweichung vom rechten Wege zur Erreichung des Zieles. Beides ist in der Sünde Thatsache, indem man sich in derselben ein Ziel setzt, das doch durch dieselbe nie erreicht werden kann. Freilich soll aber das Verfehlen der göttlichen Bestimmung durch Abweichung vom richtigen Wege damit ausgedrückt sein. ἁμάρτημα ist eine Nebenform desselben Wortes. Ausdrucksvoll ist ἀνομία, Anomia, Ungesetzlichkeit und παράβασις, Uebertretung, was gleichfalls eine von der Gesetzesvorschrift abweichende, ja ihr zuwiderlaufende Thätigkeit involvirt.

2. Die Sünde als Abnormität. Schon im Obigen ist die Sünde klar als Gegensatz zur Gesetzesnorm gekennzeichnet. In diesem Sinne muß 1 Joh. 3, 4 als Definition derselben aufgefaßt werden. Wer Sünde thut, vollbringt eben damit etwas Ungesetzliches und sagt sich dadurch vom Gesetze los. Der Mensch ist als solcher, sei er Jude oder Heide, zum Halten der Gebote Gottes, zur Ausübung des Gesetzes verpflichtet; thut er es nicht, so ist er ein Uebertreter desselben, dem kein äußerer Vorzug nützt oder vor Strafe sichert, 1 Kor. 7, 19; Röm. 2, 25 ff. Und zwar muß jede Abweichung vom Gesetz als sündlich gelten, wenn sie auch, wo dieses unbekannt ist, nicht zugerechnet wird, Röm. 5, 13; ja es ist fraglich, ob in dieser Stelle die Zurechnung überhaupt verneint wird oder nur eine besondere Form der Zurechnung, wie sie aus der Promulgirung des geoffenbarten Gesetzes hervorging. Die letztere Annahme wird durch Röm. 2, 14 f. zur Nothwendigkeit. Auch die Heiden sind nicht ohne Gesetz, und wenn das Gericht über sie ihr Verhalten zu demselben zur Grundlage seiner Bestimmungen machen wird, so ist damit die Verantwortlichkeit solchen Verhaltens klar genug angedeutet. So kann denn keine Sünde stattfinden, wo kein Gesetz ist, und die Sünde ist allgemein, weil das Gesetz, sei es in subjektiver oder objektiver Gestalt, allgemein ist.

Es wäre in der That sonderbar, wenn allein der Mensch ohne Norm einer zu durchlaufenden Entwickelung geboren würde. Sicher vollzieht sich gemäß einer solchen das der Geburt folgende geistleibliche Wachsthum, wie denn das Gleiche von allen Naturwesen gilt; sollte allein die sittlich-religiöse Entwickelung, in der doch erst seine wahre höhere Wesensidee zur Ausgestaltung kommt, vom Bestimmungskreis solcher Norm ausgeschlossen sein? „Es ist eine überaus dürftige, von Menschensatzungen abstrahirte Vorstellung, unter dem Gesetz Gottes sich eine Reihe von Sittenvorschriften zu denken, wonach der Mensch zu handeln habe, oder eine Summe abstrakter

Sätze, wonach er sein Thun und Lassen einrichten solle. Gott setzt nicht ein solches abgezogenes Sittengesetz aus sich hinaus und über den Menschen hin, sondern sein Gesetz ist sein lebendiger Wille selbst, der den Menschen gottähnlich wollend, das göttliche Ebenbild als Norm desselben setzt, und zwar nicht als äußerliche, hinzugesetzte Vorschrift, sondern als innern, einerschaffenen Canon" (Sartorius). Ohne dieses subjektive wäre das objektive Gesetz von keinem Belang, weil ihm die Grundlage seiner Wirksamkeit fehlte, weil es keinen Widerklang im Menscheninnern fände, keine Correspondenz; es ginge dann dem Menschen die Fähigkeit ab, das äußere Gesetz als auf ihn abzweckend und die Regel seines Lebens bildend zu beurtheilen und sich anzueignen. Das Auge muß selbst sonnenhaft sein, soll es der Sonne Licht erkennen können; ja, nicht das äußere Licht ist es sowohl, wie die innere Sehkraft, welche über die Natur solche Farbenherrlichkeit ausbreitet. Nicht das äußere, das innere Gesetz ist die Hauptsache. Es bildet nicht nur den Anknüpfungspunkt für jenes, die subjektive Möglichkeit zum Verständniß desselben, sondern es ist überhaupt dessen nothwendige Voraussetzung. Ja jenes ist, genau genommen, nur die Objektivirung von diesem. Denn der Mensch ist im Bilde Gottes erschaffen, ist ewige Gottesidee (1 Mos. 1, 27), diese Idee ist constitutives Moment seines Wesens, seines zu Gott geschaffenen Wesens, (1 Kor. 8, 6) und kann selbst durch die Sünde ihre Kräftigkeit nicht ganz verlieren. Es ist daher dieselbe, oder das innere Gesetz, selbst bei den Heiden noch die Veranlassung entschuldigender oder verklagender Gedanken, Röm. 2, 15; sie haben also noch ein Bewußtsein davon, was als Gewissensthätigkeit zu betrachten ist. Denn im Gewissen kündigt sich jene Idee als Soll der Entwickelung an, sowie das (mehr oder weniger) unveräußerliche Gefühl der Verpflichtung, diesem Seinsoll gemäß sich zu bestimmen. In der christlichen Heilszeit soll das äußere Gesetz wieder so verinnerlicht werden, daß es von Innen heraus als Bestimmungsgrund des ganzen Lebens und Seins wirkt, als wann dann auch im Gewissen keine Dissonanz begangener Sünden mehr forttönen, sondern dies ein fortgehendes Friedenszeugniß der Wahrheit, der Uebereinstimmung mit Gott abgeben wird, Hebr. 8, 10; 10, 16. 17; Röm. 9, 1. Dem Gerechten kommt also das Gesetz im Gewissen wohl zum Bewußtsein, aber als ein solches, mit dem sein eignes Wollen in vollstem Einklang steht und das ihm daher gleichsam zur zweiten Natur geworden ist, 1 Tim. 1, 9. Darnach besaßen auch die Stammeltern im Urstande ein Gewissen, fühlten sie sich doch dem göttlichen Gebot verpflichtet, 1 Mos. 3, 3, aber es war ein mit Gott im Einklang sich

wissendes Wissen; erst nach der Uebertretung that sich in ihm die Entzweiung kund und trieb sein Schuldgefühl in die Gottesflucht.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich nun das Wesen der Sünde klar als Abnormität. Sie ist nicht ein Zurückbleiben hinter dem in Gemäßheit mit dem Gesetz zu realisirenden Ziel, nicht also der Abstand zwischen dem Jetzt und der Höhe der Vollendung, denn dann wäre auch der Sündlose sündig gewesen, da selbst er nicht im Alter von 12 Jahren war, was er an Lebensrealität hernach wurde, Luk. 2, 52; nein, sie ist Abweichung, Abtrünnigkeit, Abfall vom Gesetz, Jes. 1, 5; Hos. 8, 1; 1 Joh. 3, 4., und da das göttliche Gesetz als inneres die Entwickelungsnorm des eignen Wesens ist, Abfall von sich selbst, Verkehrung des eignen Wesens, so daß nicht die göttliche Bestimmung, nicht die göttliche Wesensidee verwirklicht wird, sondern das Gegentheil, ein Zerrbild davon. Also nicht eine bloße widergesetzliche Handlung ist die Sünde, welche das Wesen des Menschen unberührt ließe, sondern sie alterirt den Bestand von diesem selbst, weil sie vor allem That des Willens ist, der Wille aber für die Richtung des gesammten Persönlebens den Ausschlag gibt. Indem das Gesetz gerecht, heilig und gut ist, wird durch die Sünde das Gerechte und Gute selbst verworfen, Röm. 7, 12; 1 Joh. 5, 17; Hos. 8, 3, und das Gegentheil zur Lebensnorm gemacht. So wird der Wille selbst ein verkehrter, böser, der sich mit der dem Guten entgegengesetzten gesetzwidrigen Lebensnorm zusammenschließt und diese zu einer Macht über sich werden läßt. Entfaltet auch die gute Lebensnorm noch eine Kräftigkeit, von der der Mensch Kenntniß nimmt und die er als Antrieb zum Guten in sich thätig fühlt, so ist sie doch dem bösen Willen nicht gewachsen, dieser behält die Oberhand, Röm. 7, 18—20. Welch' eine Verkehrung des ursprünglichen gottgewollten Sachverhalts! Im Bilde des guten, heiligen Gottes geschaffen, zur Aehnlichkeit mit ihm angelegt und berufen, 1 Joh. 3, 2., ist das Einhalten der dahinzielenden Richtung nicht einmal mehr möglich, vielmehr das Gegentheil Erfahrungsthatsache geworden.

Das Gesetz ist heilig, recht und gut nur, weil Gott es ist, von dem es herstammt. Das Gesetz ist der Ausdruck seines Willens, und sein Wille ist der Ausdruck seiner Gesinnung. „Zu sagen, daß der Wille Gottes oder Gott selbst der Grund des Gesetzes sei, ist eins und dasselbe" (Wesley). Gottes Güte bürgt dafür, daß sein Gesetz des Menschen höchstes Wohl im Auge hat. Um so mehr ist er verpflichtet, es zu halten. Die Uebertretung desselben ist daher unentschuldbarer Ungehorsam gegen Gott, Jes. 1,

4. 19; Jer. 2, 29 ff; 3 Mos. 25, 18; 26, 27 ff. Ja, dem Gesetz Gottes nicht unterthan sein, ist Empörung gegen, ist Feindschaft wider Gott, Röm. 8, 7. Wie der Glaube das Empfangsmittel des göttlichen Heils ist und das Verkehrsmittel mit Gott selbst, so ist die Sünde als Abfall von, als Feindschaft wider Gott Unglaube, der sich dem Heil und Leben Gottes verschließt und daher in Verderben und Tod ausmündet, Hebr. 11, 6; Röm. 11, 32; 2, 8 f; Joh. 3, 36. Weil der Unglaube allen göttlichen Lebenszufluß ausschließt und, Gottes Liebeswillen zuwider, dem Tod und Verderben preisgibt, ist er die Sünde schlechthin, Joh. 16, 9.

3. Die Sünde als Selbstsucht. Der Mensch hört durch die Sünde nicht auf, Mensch zu sein, und kann daher auch nicht aufhören, etwas zum Ziel seines Strebens, zum Inhalt seines Willens zu machen. Dieses Ziel sollte (und war) ursprünglich Gott, dieser Inhalt die durch Erfüllung seiner Aufgabe vermittelte Liebe Gottes sein. In's Blaue hinein konnte er nicht streben noch lieben; beides war vielmehr vermittelt durch Bethätigung seiner Kraft in Lösung der von Gott ihm gestellten Aufgabe. Liebe ist nicht blos innere Disposition, sondern auch Wollen und Thun, oder dieses bestimmt sich nach jener und bringt sie zum Ausdruck. Waltet die Liebe Gottes als Bestimmungsmacht, so ist die Folge davon Gehorsam gegen ihn; das Gegentheil der Liebe, die Feindschaft, muß also Ungehorsam zur Folge haben. So wenig man in's Blaue hinein lieben, so wenig kann man in's Blaue hinein Feindschaft hegen. Von bloßer Verneinung lebt Niemand. Schließt der Mensch Gott vom Kreise seiner Wollungen aus, so muß er 'was Anderes an die Stelle setzen. Was wird nun dies Andere sein? Zur Gottähnlichkeit ist der Mensch geschaffen, zur Gottähnlichkeit kann er nicht unterlassen hinzustreben; was er bei normaler Entwickelung nur durch Befolgung des göttlichen Willens erreichen konnte, das will er in der Sünde durch Verletzung, Verneinung dieses Willens an sich reißen. Gott mag immerhin sonst in seiner Welt Gott sein, aber nicht für ihn; diese Welt nimmt er für sich selbst in Anspruch. In der Sünde will der Mensch sein eigener Gott sein; in materialer Beziehung ist daher ihr innerer Triebgrund die Selbstsucht. Das „Ihr werdet sein wie Gott" gab schon bei Entscheidung der Stammeltern letztendlich den Ausschlag; es wurde nach und nach zum mächtigsten Bestimmungsgrund ihrer verkehrten Handlung. Deßhalb heißt es: „Hochmuth kommt vor dem Fall." Weil der selbstsüchtige Stolz und Hochmuth alle Weisheit und Macht sich selbst zuschreibt und gleichsam an Gottes Stelle sich setzen will, daher „wider-

ſtehet Gott den Hoffährtigen" und macht ihnen durch ſein Strafgericht ihre Hohlheit offenbar, Jeſ. 10, 12 f; 2 Theſ. 2, 8. „Im Menſchen der Sünde" kommt dieſes himmelſtürmende, Gotte ſich gleichſetzende Streben der Sünde zur vollreifſten Ausgeburt, 2 Theſ. 2, 4. Selbſtſüchtiger Weiſe will der gefallene Menſch Gott nicht länger die Ehre geben, ſondern dieſe an ſich reißen. Selbſt für das Gute, welches er noch ſcheint thun zu können, will er nicht auf Gott rekurriren brauchen, ſondern in ſich den genügenden Erklärungsgrund finden. Im Hochmuthsgeiſt des Nebukadnezar ſagt er in Bezug auf all ſein Vollbringen: „Dies iſt die große Babylon, die ich mir erbauet habe zu Ehren meiner Herrlichkeit." Gott iſt ihm nicht mehr die Lebensſonne, von der er ſein Licht empfängt und ſein Leben, um die zu kreiſen er ſeine Luſt findet; er ſetzt ſich ſelbſt in den Lebensmittelpunkt all ſeines Denkens, Wollens, Thuns.

Es iſt gar nicht ſchwer zu erkennen, daß Ehrſucht, Hochmuth, Herrſchſucht, Geiz, Neid, Haß und ſogar die Sünden der Sinnlichkeit, wie z. B. Völlerei, Wolluſt und Genußſucht überhaupt, theils nur verſchiedene Formen der Selbſtſucht ſind, theils aus derſelben hervorgehen und ihr zu dienen ſich bequemen müſſen. Auch den niedrigſten Fleiſchesſünden ergibt ſich der Lüſtling nicht, ohne ein Genüge darin für ſein verdorbenes Ich finden zu wollen. Die Sinnenluſt, der er fröhnt, empfindet er als ſolche nur, indem er ſie auf das Centrum ſeines Empfindens und Fühlens bezieht, indem er alſo ſich ſelbſt zum Objekt ſolchen Empfindens und Fühlens, ſolcher Luſt macht, um hinwiederum als Subjekt ſolche Thätigkeit zu entfalten, durch welche die Wiederholung oder Steigerung derſelben Luſtgefühle möglich und wirklich wird. Auch in den gröbſten Fleiſchesſünden verſchwimmt ja das Selbſt nicht und geht nicht verloren, es wäre ja ſonſt kein Subjekt zur Ausübung der Sünde mehr vorhanden, ſondern es macht ſich recht eigentlich zum Mittelpunkt des in und durch dieſelben erzielten Genuſſes. Wenn demnach ſogar in den Sinnlichkeitsſünden die Selbſtſucht deutlich hervortritt, ſo iſt das ſelbſtverſtändlich in den genannten Geiſtesſünden, die Ausgeburten des in ſich centrirenden Ichs ſind.

Allein ſelbſt bei dieſen iſt das nicht unvermittelt der Fall. Der Einzelne kann in ſich ſelbſt nicht finden, was er ſucht. Welche Befriedigung könnte er in der Ehrſucht oder im Hochmuth finden, wenn Niemand da wäre, die vermeintlicherweiſe ihm zukommende Ehre zu erzeigen, Niemand, vor dem er ſeine vermeintliche Ueberlegenheit paradiren könnte? Der Herrſchſucht kann nur durch thatſächliches Herrſchen über Andere Genüge geleiſtet

werden. Der Geizige gönnt sich selbst vielleicht kaum genug zur Stillung seiner leiblichen Bedürfnisse, und doch sind es durchaus sinnliche Güter, deren Aufhäufung er unternommen und die allein ihn zufriedenstellt. Auf den möglich größten Weltbesitz hat er's abgesehen, und in ihm erscheint daher die Selbstsucht schon durch die Weltsucht vermittelt. Deutlicher noch ist dies bei den Fleischessünden der Fall. Die Sinnlichkeit ist hier das Mittelglied, ohne welches das genußsüchtige Ich gar nicht aus sich heraustreten und der gewollten Lust theilhaft werden könnte. Daher die Thorheit jener Theorie, die in den Söhnen Gottes, 1 Mos. 6, reine Geistwesen, Engel, sehen will. Wie hätten diese, welche doch keinen Körper haben und denen, wie alle übrigen körperlichen Organe, so auch die Geschlechtsorgane vollständig abgehen (Matth. 22, 30), mit den Töchtern der Menschen sich fleischlich vermischen können! Freilich, heidnischer Weltanschauung nach haben solches sogar die Götter gethan, und ein kleiner Rest von Heidenthum ist wohl in jener Vorstellung mancher christlicher Theologen noch enthalten. Aber bei geistleiblichen Wesen muß sogar bei normaler Entwickelung anfänglich wenigstens die (gute) Sinnlichkeit eine bedeutende Rolle spielen, und bei abnormer ist sie das Mittel, durch welches hindurch und womit das selbstsüchtige Ich sich füttert. Ohne Anknüpfung des göttlichen Gebotes an ein sinnliches Objekt wäre der Urmensch nicht gefallen, aber es wäre auch keine Prüfung für ihn anders möglich gewesen, da sie nur in solcher Form dessen geschöpflicher Seinsweise entsprach. Der innere Triebgrund aller Sünde also ist die Selbstsucht, sei jene nun hoffährtiges Leben, Augenlust oder Fleischeslust; aber in all diesen Formen nimmt sie den Stoff ihrer Verwirklichung aus der Welt, 1 Joh. 2, 16.

4. Daraus ergibt sich nun zur Beurtheilung des Bösen noch eine wichtige Folge. Indem der Mensch durch Entfernung Gottes aus dem Mittelpunkt seines Lebens sich selber wohl an dessen Stelle setzen will, aber durch sein bloßes Selbst um nichts reicher oder vollkommener wird, sondern, um die Unruhe der innern Leere zu beschwichtigen, nach Seinesgleichen, nach der Welt mit ihren Gütern ausgreifen muß, diese jedoch theils ihm höchstens ebenbürtig und theils weit unter ihm steht, so kann er auf keine Weise eine wirkliche Kräftigung oder Steigerung seines Ichs erfahren, worum es ihm doch zu thun ist, ja, kann nicht einmal in geschöpflicher Sichselbstgleichheit sich erhalten; vielmehr sinkt er allmählig auf die Stufe dessen herab, worin er sein Genüge sucht und es dennoch nicht findet—Degeneration seines Wesens ist die nothwendige

Folge. Zur Gottähnlichkeit, auf die Götterstufe will er auf eigne Faust emporsteigen und verliert statt dessen den ihm anerschaffenen göttlichen Adel und verkümmert im Elend; die Weltherrschaft will er an sich reißen, und wird dabei ein Knecht der Sünde, der niedern Sinnlichkeit; Herr der Welt will er sein, und ist nicht mehr Herr seiner selbst, sondern ein Sklave seiner Leidenschaft. Die Sünde bringt ihm also das gerade Gegentheil von dem ein, was sie ihm versprochen. Demnach ist sie nichts Anderes, als Betrug und Lüge. Dunst und Nebel für wirkliche Güter nehmen, Schein für Wesen setzen thut der, welcher der Weltlust fröhnt, statt Gottes Willen zu thun, 1 Joh. 2, 17. Der Urheber des Bösen ist daher auch der Vater der Lüge und die Bösen alle sind Lügner, die ewige Gemeinschaft mit ihm theilen werden, Joh. 8, 44; Offenb. 20, 10, 21, 8; 22, 15.

Zweiter Abschnitt.

Die Erbsünde (oder Gattungssünde).

Hiermit sind wir auf ein vielbestrittenes Gebiet getreten. Wenige läugnen, daß Sünden begangen werden, wenn sich überhaupt Solche finden, aber daß der Mensch von Natur, d. h. in seiner dermaligen natürlichen Beschaffenheit, wie sie ihm von den Eltern übermittelt ist, ein Sünder sei, das wollen nicht Alle eingestehen. Offenbart sich das Böse nur in einzelnen Thaten, die der Einzelne ausüben oder lassen kann, je nach Belieben, und die den Charakter des Sündigseins in sich selbst tragen, insofern sie dem göttlichen Gesetz zuwiderlaufen und in dem Thäter nur insofern, als sein widergesetzliches Thun zur Zeit aus verkehrter Willensentscheidung hervorging, ohne daß von dieser Entscheidung auf eine ihr zu Grunde liegende sündliche Willensrichtung zurückgeschlossen werden müßte; oder sind vielmehr die einzelnen Thaten verkehrt und sündlich, weil der Wille selbst verkehrt und sündlich ist, sündliches Handeln also natürlicherweise aus ihm hervorgeht? Und wenn der Wille von Haus aus diese Eigenart besitzt, wenn der Mensch das Sündigen natürlich findet, wenn er gleich bei der ersten ihm zum Bewußtsein kommenden Thatsünde diese regelrecht aus der überkommenen Zuständlichkeit

seiner Natur hervorgehen sieht und sie nicht ungeschehen lassen konnte, wie besteht damit einerseits seine Freiheit und andererseits seine Zurechnungsfähigkeit, oder die Thatsache, daß er dafür verantwortlich gehalten wird? Solche Fragen sind es, die hier unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

§ 35. Die biblische Lehre. Die heilige Schrift gibt dadurch dem allgemeinmenschlichen Erfahrungsbewußtsein von der Allgemeinheit der Sünde einen bestimmten Ausdruck, daß nach ihr alle Menschen nicht nur Böses thun, sondern böse sind in ihrem natürlichen Sosein, und daß diese sündliche Beschaffenheit nicht erst innerhalb des Einzellebens angeeignet, sondern von jedem Einzelnen als Mitgift der Geburt empfangen wird. Die Erbsünde erscheint nach ihr als Verderben der menschlichen Natur, das von Adam aus über alle seine Nachkommen sich fortgepflanzt und jeden Einzelnen zur Sünde geneigt und der Schuld verhaftet, also der Zurechnungsfähigkeit nicht verlustig macht.

1. Die Allgemeinheit der Sünde. 1 Kön. 8, 46 heißt es: „Es ist kein Mensch, der nicht sündigt"; die Sünde wird hier als allgemeine Erfahrungsthatsache hingestellt, und wenn sie dieses ist, so werden wir denselben Ausspruch auch außerhalb des Offenbarungsgebiets allenthalben zu finden erwarten dürfen. Das trifft denn auch in alter, wie neuer Zeit, vollkommen zu. Wie kaum ein heidnischer Volksstamm ohne Religion gefunden werden kann, so auch nicht ohne Sündenbewußtsein. Gäbe es auch keine bestimmten Aussprüche darüber, die Opferverrichtungen zur Versöhnung der durch Sünde beleidigten Gerechtigkeit der Götter wäre Beweis genug. Aus den Missionsbestrebungen der Neuzeit ließen sich manche Exempel von Aeußerungen heidnischen Sündenbewußtseins anführen. Bei den alten Griechen sollte man wenig Derartiges erwarten dürfen, allein ihre Schriftsteller ergehen sich in mannigfachen Aussprüchen über die ausnahmslose menschliche Sündhaftigkeit. „Naiver Weise wird die Sünde sogar als ein Recht der menschlichen Natur in Anspruch genommen (*ὕβρις ἡ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων*); es soll damit nicht gesagt sein, daß er zu sündigen berechtigt sei, wohl aber, daß es zur Ordnung seiner Natur, zu seinem menschlichen, sterblichen Wesen gehöre. Denn Sophokles sagt: *ἀνθρώποις γὰρ τοῖς πᾶσι κοινόν ἐστι τυὐξαμαρτάνειν*," allen Menschen gemeinsam ist das Sündigen (Nägelsbach). Der Geschichtsschreiber Thukydides sagt: „Es ist Allen natürlich, beides privatim und öffentlich zu sündigen und kein Gesetz kann sie davon abhalten." Den Sinn einer andern Stelle des Thukydides gibt Nägelsbach so wieder: „Die Gesetze überwältigend, hat die menschliche

Natur, die auch ohne Gesetz zum Bösen geneigt ist (durch das Gesetz aber nur um so mehr dazu gestachelt wird) mit Lust gezeigt, daß sie den Zorn nicht bemeistert, mächtiger als das Recht und jedem Hervorragenden Feind ist." Theognis behauptet, daß unter den Menschen alle der Sünde nachfolgen und die Schlechtigkeit im Schwange gehe, und als allerwahrsten Ausspruch soll Pythagoras hingestellt haben, daß die Menschen böse sind — ὅτι πονηροὶ οἱ ἄνθρωποι. — Diesen Anführungen ähnlich lauten Stellen, wie Spr. 20, 9: „Wer kann sagen, ich bin lauter in meinem Herzen und rein von meiner Sünde?" Hiob 4, 17—19, wo im Vergleich mit Gott von den Engeln gesagt wird, daß sogar sie nicht rein sind, vielweniger die sterblichen Menschen. Pred. 7, 20: „Denn es ist kein gerechter Mensch auf Erden, der Gutes thue und nicht sündige", vgl. Hiob 15, 15. 16; Ps. 14, 1—3. Nach letzterer Stelle entdeckt selbst das allsehende Auge Gottes keinen einzigen unter den Menschenkindern, der Gutes thue und seinem Willen gemäß sei; vielmehr alle sind von ihm abgewichen und fragen nichts nach ihm. Röm. 2, 9 ff. behandelt Paulus dasselbe Thema und führt es nach Ps. 14, 1—3 mit Hinzuziehung anderer alttestamentl. Stellen des Weiteren aus. Nach ihm sind Juden und Heiden unter der Sünde. Röm. 5, 12 f. lehrt er ausdrücklich deren Allgemeinheit. Der Tod ist Folge der Sünde (vgl. 6, 23); Alle sterben, folglich haben auch Alle gesündigt. 1 Joh. 1, 8 behauptet, daß ein Mensch eben durch Verneinen des Gesündigthabens sich selbst bethören, lügen, also sündigen würde.

Wichtiger noch, als solche direkte Aussprüche, ist die Thatsache, daß die allgemeine Sündhaftigkeit beides im Alten und Neuen Testament, die ständige Voraussetzung ist. Daraus wird das Gericht der Sündfluth motivirt, daraus das Verderben über Sodom und Gomorra. Doch nicht bloß die Heidenwelt steht von wegen ihrer Sündigkeit unter dem Fluch, auch Israel muß in den über es ergehenden Strafgerichten den gerechten Zorn Gottes fühlen; in seinem Opferwesen hat es jedoch gewissermaßen ein Verwahrungsmittel gegen diesen Zorn, weil ein Sühnmittel für die Sünde. Die neutestamentl. Botschaft des Heils, die sich mit ihrer Ankündigung der Versöhnung und Sündenvergebung an Alle wendet, hätte keinen Sinn ohne die Thatsache der Sündhaftigkeit Aller (Röm. 3, 23; 1 Tim. 1, 15). Paulus namentlich behandelt dies Thema in den zwei ersten Kapiteln des Römerbriefs ausdrücklich und zieht Kap. 3, 9 nach vorangegangener schlagender und beweiskräftiger Erörterung das Resultat, daß Alle unter der Sünde sind, πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι.

2. Der Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit. Das Sündigsein Aller ergibt sich unwiderleglich aus der Thatsache, daß Alle sündigen. Die Thatsünden sind es vorzüglich, welche die Schrift, besonders im Alten Testament, bei ihren Zeichnungen im Auge hat. Allein sie deutet doch schon früh auf eine persönliche Naturbestimmtheit hin, aus welcher jene hervorgehen. Daß die Sünde Adams nicht ohne Einfluß auf seine Nachkommen ist, dürfte bereits aus 1 Mos. 5, 3 erschlossen werden können; denn das Böse gehörte ja zur Seinsweise Adams, so daß die Aehnlichkeit seines Sohnes mit ihm doch wohl irgendwie jenes miteinschließen muß. In 1 Mos. 6, 3 scheint die gemeinsame Bezeichnung der Menschen mit „Fleisch," sie alle von Natur als in demselben verkehrten Verhalten gegen Gott begriffen hinzustellen, und wenn nach Kap. 8, 21 das Dichten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf, so muß dies Herz selbst böse sein, ehe seine gottfeindlichen Gebilde bewußterweise aus ihm hervortreten. Nach Hiob 14, 4 läßt sich kein Reiner finden, weil alle unrein sind; die Unreinheit muß also in der menschlichen Naturbestimmtheit als solcher liegen, da, wenn diese erst im Erfahrungsleben unrein würde, die solchem Unreinwerden vorausgegangene Zeit als Zeit der Reinheit zu bezeichnen wäre, was jedoch von der Stelle ausgeschlossen wird. Die Hauptstelle des Alten Testaments aber für die Gattungsmäßigkeit der Sünde ist Ps. 51, 7 (vgl. 58, 4): „In Missethat bin ich geboren und in Sünde empfing mich meine Mutter." In diesem Psalm krümmt sich David wie ein Wurm im Bewußtsein der großen Frevelthat, die er begangen; sie wäre ihm unbegreiflich, wenn er sich nicht sagen müßte, daß das Böse nicht erst mit der That in ihm Existenz gewonnen, sondern von Geburt her zur Eigenart seines Wesens gehöre, ja schon in dem ersten bei der (mütterlichen) Empfängniß zu Stande gekommenen Keim seines Daseins gelegen sei und mit demselben sich fortentwickelt habe. „Daß der Mensch von seiner Entstehung an und daß diese selbst mit Sünde behaftet ist, daß die Sündhaftigkeit mit ihrer Schuld und ihrem Verderben sich von den Eltern auf die Kinder fortpflanzt und daß also in der einzelnen Thatsünde die durchsündete Natur des Menschen, indem er sich durch sie bestimmen läßt und ihr gemäß sich selbst bestimmt, zur Erscheinung kommt — also die Thatsache der Erbsünde ist hier so deutlich wie sonst nirgends im Alten Testament ausgesprochen" (Delitzsch).

Im Neuen Testament ist es hauptsächlich Paulus, der uns über die Erbsünde belehrt. Es ist ihm ja eigen, seinen Blick von der Nähe aus in die Ferne zu richten und die Erscheinungen des Lebens auf ihren Grund

zurückzuführen. Nicht in Einzelne, Stämme und Völker, die in keinem innern Zusammenhang miteinander stehen, atomistisch gespalten erscheint ihm die Menschheit, vielmehr ein einheitliches Ganze, einen gegliederten Organismus bildet sie, in welchem von Ur her bis zur Jetztzeit dasselbe Lebenselement, dasselbe Blut waltet, das Alle stamm- und wesensverwandt macht, Apstg. 17, 26. Diese allumfassende Anschauungsweise ergibt sich ihm vom Standpunkt der Erlösung aus als unumgängliche Nothwendigkeit. Soll Christus der gleiche Erlöser für Alle sein, so müssen Alle gleichwerthige Menschen, d. h. sie müssen Glieder sein derselben einen Menschenfamilie, deren er selbst sich gliedlich einverleibt, um sie mit seinen Lebenskräften zu durchdringen. Die Rechtfertigung des Lebens kann von ihm aus über Alle kommen, weil er das neue Leben in sich bergende zweite Stammhaupt der Menschheit ist, wie Adam das erste, Röm. 5, 12—21, vgl. 1 Kor. 15, 21 f; 45 ff. Von ihm aus geht Leben, von Adam aus der Tod über Alle und durch Alle hindurch, und zwar deßhalb, weil von ihm aus die Sünde eingedrungen ist in die Welt, der Tod aber durch die Sünde, so daß die Herrschaft von dieser eben so weit reicht, wie die Herrschaft von jenem und demselben als bewirkende Causalität vorausgeht. Wie also der menschlichen Natur als solcher in ihrer gegebenen Wirklichkeit die Sterblichkeit eignet, so muß ihr nothwendig auch die Sündhaftigkeit eigen sein, aus der jene stammt. Nicht, daß der Mensch sündig geschaffen wäre. Nein, durch Verführung des Teufels (2 Kor. 11, 3) ist er gefallen und sein erster Ungehorsam war es, durch welchen seine Nachkommen als Sünder sind hingestellt worden, Röm. 5, 19. Die Sünde Adams ist also aufs Klarste als wirkende Ursache der Sündhaftigkeit seiner Nachkommen gedacht. Wie nun aber? Etwa so, daß ihretwegen, wie im Tode der von ihm Abstammenden, so auch in ihrer Sündigkeit das Gerichtswalten göttlicher Gerechtigkeit sich offenbart, daß also beides, Tod und Sünde der Menschen, als Folge des Strafurtheils Gottes erscheint (V. 16 u. 18)? Allein, wenn solches Strafurtheil nicht den Charakter der Ungerechtigkeit an sich tragen soll, so muß es doch irgendwie in der Beschaffenheit der einzelnen Nachkommen Adams begründet, diese Beschaffenheit kann nicht sowohl Folge, als vielmehr Grund von jenem Strafurtheil sein. Dieser Forderung wäre genügt, wenn in V. 12 ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον mit: in welchem Alle gesündigt haben, dürfte wiedergegeben werden. Aber wenn Paulus das hätte sagen wollen, hätte er gewiß nicht ἐπί gebraucht, sondern ἐν, ἐφ' ᾧ kann nicht wohl anders als für ἐπὶ τούτῳ, ὅτι stehen und muß heißen: weil, von wegen der

Thatsache, daß (Alle gesündigt haben, ist der Tod zu Allen hindurchgedrungen). Das göttliche Strafurtheil über die Einzelnen ist demnach gerecht, weil in ihrer Sünde begründet. Aber der Vers sagt auch, daß ihre Sündhaftigkeit im direkten Zusammenhang mit der Sünde Adams steht, wovon im Sinne des Apostels die Meinung nur die sein kann, daß das sündige Verderben von ihm, als dem Stammhaupt der Menschheit, auf dem Wege geschlechtlicher Fortpflanzung sich allen seinen Nachkommen mitgetheilt und sie zum aktuellen Sündigen ausnahmslos disponirt hat, welche Disposition ein Jeder bei hinreichend entwickeltem Selbstbewußtsein in wirklichen Sünden bejaht und bethätigt und so sich selbst vor Gott verwerflich macht.

3. Die Macht der Sünde im Menschen. Schon Jesaja (Kap. 1) beschreibt das sündige Verderben (Israels) mit schwarzen Zügen. Die Erkenntniß ist umnachtet, verfinstert, der Wille von Gott abgekehrt, ja das ganze Wesen durchsündet, Herz wie Haupt, so daß man umsonst sich nach einem Rest von Gesundheit umsieht. Doch erst das Neue Testament gibt uns vollen Aufschluß, und hier vor Allen wieder Paulus. Auch Jakobus zeichnet schwarze Bilder genug von der Sünde, wie sie im wirklichen Leben sich darstellt in Streitigkeiten, Zornausbrüchen, Kriegen, Todtschlag, Habsucht, und besonders den Zungensünden (Kap. 3), die mit solch' unbezähmbarer Leidenschaftlichkeit ausgeübt werden, weil die menschliche Natur selbst so unbändig wild ist (V. 7), weil das kreisende Rad des Lebens von Geburt aus verkehrt läuft und der Zunge ihr Feuer zuführt (V. 6). Ja, die innewohnende Begierde eines Jeden ist es, welche den Zauberglanz über verbotene Dinge ausbreitet und diese zu einem Köder macht, der einen verlockenden Reiz auf ihn ausübt, dem er willig folgt, die demnach selbst sündlicher Natur ist und zur Thatsünde sich ausgebiert, Kap. 1, 14. 15.

Aehnlich scheint Johannes in 1 Joh. 2, 15—17 das Böse aufzufassen, indem auch er von innewohnender Begierde redet, die in den verschiedenen Formen der Augenlust, Fleischeslust und hoffährtigem Leben sich aktualisirt, äußerlich zu Tage tritt. Aber das sündige Menschenleben wird von ihm in Einheit mit der Welt in ihrem Gegensatz zu Gott zusammengeschaut; die Sünde ist nach ihm Weltliebe im Gegensatz zur Gottesliebe. Wer daher Gott liebt, den haßt die Welt, weil er ihr nicht mehr zugehört, Joh. 15, 18 f; 1 Joh. 3, 13. Die Gott lieben sind aus Gott, während die ganze Welt von der Macht des Argen umschlossen ist, 1 Joh. 5, 19. In den Weltkindern ist die Art des Weltobersten, sind die flammenden Begierden des Teufels thätig, Joh. 12, 31; 8, 44. In dem Gedankenkreis des Johannes

sind daher auch das Böse und Finsterniß, das Gute (Gott) und Licht Wechselbegriffe, 1 Joh. 1, 5 ff.

Die Macht des Bösen im Menschen hat Paulus auf's Deutlichste gelehrt und veranschaulicht. Röm. 7, 7 ff. redet er in der ersten Person, um, was er von sich sagt, als allgemeinmenschliche Erfahrung hinzustellen (natürlich nicht nach, sondern vor der Wiedergeburt). Die sündliche Begierde (Lust) besitzt eine solche Macht im Menschen, daß er derselben sich nicht zu erwehren vermag; will er auch das Gegentheil derselben, er bringt es nicht zur Ausführung, sondern jene setzt ihre Herrschaft durch, indem sie mit der Sünde im Bunde ist und diese gleichsam mit innerer Nothwendigkeit sich selbst vervielfältigt, eine Vervielfältigung, die das göttliche Gesetz und das Wissen um seine Güte und verpflichtende Kraft nicht verhindern kann, V. 15—20. Dem Gesetz gegenüber mit seinen Forderungen findet er in seinen Gliedern wirksam das Gesetz der Sünde, das ihn gefangen nimmt und zu einem Sklavendienste zwingt, welchem er auch dann sich nicht entreißen kann, nachdem der Wille begonnen hat, am Guten Wohlgefallen zu finden und dieses ausüben möchte, weil das Böse immer noch am innigsten mit dem eignen Selbst verwachsen ist, V. 21—23. In V. 14 wird als Ursache davon bezeichnet, daß das Gesetz geistlich, er aber als fleischlich unter die Sünde verkauft ist; wollte er auch im Geiste dem Gesetze Gottes, im Fleisch könnte er doch nur dem Gesetz der Sünde dienen, V. 25, so daß im Lichte des göttlichen Gesetzes die furchtbare Macht der Sünde erst recht offenbar werde, V. 13.

Man hat aus dieser Stelle folgern wollen, daß nach Paulus das Böse im Fleisch, im Körper seinen Sitz habe, womit die Ansicht Jener gut stimmen würde, die im paradiesischen Prüfungsbaum einen Giftbaum sehen wollen, dessen verderbliche Wirkungskraft sich gattungsmäßig fortgepflanzt habe. Allein dann könnte die in der Begierde wesende Sünde nicht als Gesetzwidrigkeit dargestellt werden, die Angesichts des Gesetzes erst recht auflebt, um sich ihm feindlich entgegenzusetzen, s. oben u. V. 7—11, dann könnte das Böse nicht Feindschaft wider Gott sein, Röm. 8, 7; dasselbe wäre vielmehr nur eine körperliche Krankheit, die mit dem Tode sich ausgetobt hätte und die Seele unberührt ließe. Aber die letztere Stelle faßt das Böse als fleischliche Gesinnung auf; Röm. 8, 4 redet von einem Wandeln nach dem Fleisch, also in einer durch das Wort Fleisch versinnbildeten Richtung, und unter den Werken des Fleisches, Gal. 5, 19 f., sind sowohl Geistessünden wie Fleischessünden namhaft gemacht — Beweis genug, daß mit

„Fleisch" nicht bloß die sinnliche Wesensseite gemeint ist. Wenn aber 2 Kor. 7, 1 Paulus die Reinigung von der Befleckung des Fleisches und Geistes einschärft, so muß auch dieser es nöthig haben und „die σάρξ nicht an sich als sündhaft gedacht" sein. Nach 1 Kor. 15, 47. 45 war der erste Mensch von der Erde, irdisch, und ward zur lebendigen Seele. „Die Substanz des leiblichen Organismus ist demnach irdische, aber lebendige, weil beseelte Materie, und diese bezeichnet Paulus als Fleisch" (Weiß). 1 Kor. 3, 3 werden „fleischlich" und „menschlich" (σαρκικοί, κατὰ ἄνθρωποι) geradezu als Wechselbegriffe gebraucht. Der Mensch wäre aber nach Paulus nicht Mensch ohne die Seele, so daß, wenn vom Fleisch als Sitz der Sünde geredet wird, dieses den ganzen Menschen, wie er leibt und lebt, bezeichnet. Im Wortausdruck liegt allerdings besondere Bezugnahme auf die sinnliche Außenseite ausgesprochen, was jedoch darin seinen Grund haben dürfte, daß die Sünde durch die Sinnlichkeit vermittelt ist und gleichsam den Zug zur Materialisirung in sich trägt. Jedenfalls besagt der Ausdruck fleischliche Gesinnung (Röm. 8, 6. 7), daß die Sünde den innersten Geistesmittelpunkt ergriffen und von hier aus des ganzen Menschen sich bemächtigt hat. Wenn die Macht des Fleisches die Ausübung des Guten unmöglich macht, Gal. 5, 17, so muß dies vor Allem in der Knechtschaft des Willens liegen; erst wenn diese Knechtschaft beseitigt und eine Umwandelung im innern Heiligthum der Persönlichkeit stattgefunden hat, geht von hier aus die Umwandelung in's ganze Personleben über und kann der ganze Mensch in den Dienst Gottes gestellt werden, Röm. 12, 1 (wo σῶμα, Leib, deutlich diesen Sinn hat). Paulus findet sich also mit seinem Herrn im vollsten Einklang—s. Joh. 3, 6: Der ganze Mensch ist Fleischgeborener und hat als solcher die sündige Art an sich, steht daher im Gegensatz zur göttlich-guten Art der Geistesgeburt, die er erst erfahren muß, um das Gute ausüben und Gott wohlgefällig sein zu können.

§ 36. Die kirchliche Lehrentwickelung. Im Interesse der alten (griechischen) Kirche lag es nicht, eine Lehre über die Erbsünde festzustellen; wohl erhalten die allgemein gehaltenen Bemerkungen ihrer angesehensten Vertreter durch Tertullian und Origines ein entschiedeneres Gepräge, aber doch keine maßgebende Gestalt. Die Ausgestaltung dieser Lehre war dem Abendlande vorbehalten, in welchem uns frühe die zwei Gegensätze des Pelagianismus und Augustinismus entgegentreten, welche durch die Reformation reformirterseits nur noch verschärft wurden und bis auf die Neuzeit herab sich erhalten

haben. Die lutherische Lehre steht auch überwiegend auf Seite des letzteren, reißt sich jedoch von dessen stärksten Consequenzen los. Der Vermittelungsversuch des Semipelagianismus, sowie der römischen Kirchenlehre ist ungenügend, der Arminianismus hingegen, und entschiedener noch der Methodismus mit seiner Betonung der Freiheit und der vorlaufenden Gnade, hat die Bahn betreten, die allein zur wahren Lösung des Problems führen kann.

1. Die alte Kirche war der Sündenvergebung und des Heilsbesitzes so sehr froh, daß es zu einer eingehenden Reflexion über die Sünde selbst nicht kam. Daß sie von Gott trennt und daß Christus diese Trennung aufhebt und wieder mit Gott einigt, dies war dem Erfahrungsbewußtsein genug. Was über diese allgemeinen Thatsachen hinausging, war zumeist von dem manichäischen Gnosticismus veranlaßt. Diesem gegenüber, der die (sinnliche) Natur selbst als böse in ihrer Substanz auffaßte, wurde das Freiheitsvermögen betont, ohne welches von Verantwortlichkeit nicht geredet werden könne. Die Allgemeinheit der Sünde wird anerkannt, aber doch mehr in die Thatsache gesetzt, daß alle Menschen wirklich sündigen, als in einem geburtsweise überkommenen Bösen gesucht. Nach Justin dem Märtyrer hat der Mensch jetzt noch das richtige sittliche Gefühl, wonach er die Sünde an Andern als Sünde beurtheilt und rügt. Auch Clemens von Alexandrien weiß von einer Erbsünde im spätern Sinne nichts. Bei Irenäus zeigen sich schon deutlichere Spuren derselben, während nach Tertullian das Böse dem Menschen zur andern Natur geworden ist, sich daher auch von Adam aus, als der Stammwurzel, auf alle seine Nachkommen fortpflanzungsweise vererbt und in den ganzen Baum der Menschheit verzweigt hat. Allein eine höhere Bedeutung ist seinen Ausführungen deßhalb nicht beizulegen, weil er die mittelst der Zeugung auf die Kinder übergehende Seele selbst stofflich faßte, worin ohne sein Wollen verderbliche Consequenzen versteckt lagen. Origines läßt jeden Menschen sündlich geboren werden, aber die Ursache davon ist ihm nicht die sich fortererbende Sünde des Stammvaters, sondern die vorzeitliche Sünde, welche jeder einzelne Menschengeist in Freiheit begangen hat und mit der er beim Eintritt in seinen Körper behaftet ist. Diese Lehre des Origines wurde als Irrlehre verworfen. Selbst die späteren griechischen Kirchenlehrer kommen nicht weit über die obigen allgemeinen Bestimmungen hinaus. „Selbst der Vater der Orthodoxie, Athanasius, behauptet auf's Entschiedenste, daß der Mensch sich zum Guten wie zum Bösen wenden könne, und läßt sogar

Ausnahmen von der Erbsünde zu, indem er annimmt, daß einzelne Individuen auch vor Christo von derselben frei geblieben seien" (Hagenbach). Noch stärker betont Chrysostomus die Freiheit des Menschen, um damit dem Hinweis so Mancher auf die natürliche Verderbtheit als Entschuldigungsgrund für ihr laues Christenthum oder ihr böses Leben energisch entgegenzutreten; sein praktischer Wirkungskreis war dazu die Veranlassung.

2. Der Pelagianismus und Augustinismus. Pelagius (neben ihm war Cölestius der Hauptvertreter des ersteren) konnte sich demnach für seine Ansichten theils auf orthodoxe Kirchenlehrer, wie Chrysostomus, berufen, auch scheint er, wie dieser, im praktischen Leben die Veranlassung gefunden zu haben für die starke Geltendmachung menschlicher Freiheit. Seine Absicht war, zu energischem sittlichen Streben anzuspornen. „Der praktische Grundgedanke des Pelagius ist, daß das sittliche Sein des Menschen ein Produkt seiner Freiheit ist. Gott hat den Menschen mit Vernunft ausgerüstet, damit er durch Vollbringung der Gerechtigkeit ihm diene. Die Gerechtigkeit vollbringen aber kann die Vernunft nur auf dem Wege der Freiheit. Die Freiheit aber ist das Vermögen, sich aus sich entweder für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Es ist also ein Dreifaches zu unterscheiden: das Vermögeu (posse), der Wille (velle) und das sittliche Sein (esse). Das Vermögen ist von Gott, der Wille und das Sein vom Menschen. Der Mensch also, welcher die Fähigkeit hat, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden, ist durch seine Vernunft, das ihm einwohnende Gewissen und einen innern Zug zur Heiligkeit an das Gute gewiesen. Das Gute aber ist nur dadurch gut, daß es der Mensch mit Freiheit vollbringt. Weder das Gute noch das Böse ist etwas Substanzielles, sondern ein bloßer Willensakt. Somit ist Tugend die dauernde Richtung unseres Willens auf das Gute, Laster aber die dauernde Richtung unseres Willens auf das Böse. Daraus folgt, daß, ehe der Mensch Gebrauch von seiner Freiheit machen kann, er weder gut noch böse, sondern nur zu Beidem fähig ist" (Kahnis). Aus diesen Bestimmungen nun ergibt sich, daß es eine Erbsünde nicht gibt noch geben kann. Durch seine Sünde ging mit der Freiheit Adam's keine Veränderung vor, er konnte nach wie vor sich zum Guten oder Bösen wenden. Seine sittliche Natur blieb dieselbe, konnte sich daher auch nur in dieser ihrer Unversehrtheit fortpflanzen. Seine Sünde steht also mit den Sünden seiner Nachkommen in gar keinem innern gattungsmäßigen Zusammenhang; nur als ein böses, zur Nachahmung reizendes Beispiel hat sie Bedeutung, sonst aber hat sie nur ihm und nicht seinem Geschlecht geschadet.

Jeder Mensch ist demnach von Natur Adam völlig gleichgestellt, und steht ihm höchstens darin nach, daß die lange sündige Gewohnheit eine Art Macht erlangt hat.

Allein durch all' dieses soll die Gnade Gottes doch nicht als überflüssig bezeichnet werden. Die göttliche Offenbarung in Gesetz und Evangelium hat für des Menschen Erkenntniß, der Tod Jesu für die Sündenvergebung ihre Bedeutung, aber immerhin ist diese nur als Hilfsleistung zu betrachten, da Anfang wie Fortgang der sittlichen Vervollkommnung von der Freiheit ausgeht und durch sie bedingt bleibt. Später wurde die Hilfsleistung der Gnade größer, als im Anfang, weil die Macht der bösen Gewohnheit verfinsternd auf die Vernunft, schwächend auf den Willen wirkte, dennoch aber bleibt das Vermögen, sich für das Gute wie das Böse zu entscheiden, dem Menschen unverlierbar eigen. Das Gebieten des Gesetzes hätte keinen Sinn, wenn der Mensch es nicht befolgen könnte; die Erleuchtung jedoch, die es bringt, sowie die veredelnde Gnade Christi machen die Ausübung des Guten leichter, als sie es sonst wäre.

Der Pelagianismus faßt den Menschen vielzusehr in seiner Einzelheit auf und trägt mit seinem Hinweis auf die Macht des bösen Beispiels und der Gewohnheit dem Gattungszusammenhang wenig Rechnung. Die Frage des Creatianismus oder Traducianismus hat damit wenig zu thun, denn Augustin entschied sich für keinen von beiden mit Bestimmtheit und urtheilte doch über den Gattungscharakter ganz entgegengesetzt. Die Annahme, daß die natürliche Abstammung mit der sittlichen Beschaffenheit des Einzelnen ganz außer Zusammenhang stehe, schlägt aller Erfahrung in's Angesicht. Kinder sind ihren Eltern nicht nur in körperlicher Beziehung ähnlich, sondern auch in intellektueller und hinsichtlich der Stärke oder Schwäche des Willens; Vernunft und Wille sind es ja aber nach Pelagius, durch welche das (menschlich) Gute oder Böse zu Stande kommt, und dieses muß daher von der angestammten Beschaffenheit jener nothwendig beeinflußt werden. Statt sich bei erwachendem Selbstbewußtsein für das Gute und Böse gleichfähig zu finden, findet Jeder vielmehr eine Vorliebe in sich, eine Geneigtheit, für das Böse; und so groß ist diese Geneigtheit, daß sie absolut von Keinem aus sich selbst durchbrochen wird, sondern ausnahmslos wirkliche Sünde veranlaßt.

Diese allgemeine Erfahrungsthatsache war es, auf welche Augustin für seine Ansicht sich berufen konnte. Weit davon entfernt, noch sittlich-religiöse Kräfte zu gesunder Entwickelung

zu besitzen, sind vielmehr alle Menschen unter der Verderbensmacht des Bösen festgebannt. Durch den Sündenfall ging die Freiheit auf immer verloren und Knechtschaft trat an deren Stelle; aber doch blieb eine Freiheit zum Bösen und diese ist gleichbedeutend mit Nothwendigkeit zum Sündigen. „Zur Strafe der Sünde kann der Mensch nur sündigen, die eine Sünde hat seine Natur so vollständig verändert, daß sie jetzt ebenso vom Gift der Sünde durchdrungen ist, wie sie zuvor rein und vollkommen war. Was von Adam gilt, das gilt von allen seinen Nachkommen, sie werden schon als dem Tod und der ewigen Verdammniß verfallene Sünder geboren. Dies ist demnach das peccatum originale (Erbsünde), in welchem die Sünde Adams dieselbe Sünde und Schuld für alle seine Nachkommen ist, wie für ihn selbst, und die ganze Menschheit zu einer massa perditionis geworden ist" (Baur). Erbsünde würde sie eigentlich mit Unrecht genannt, da sie vielmehr die That eines jeden Einzelnen ist, sowohl wie die Adams, denn in Adam haben Alle gesündigt — so legte Augustin die Stelle Röm. 5, 12 aus (s. oben die Besprechung derselben). Alle sind verderbt und mit Recht verdammt, weil Alle freiwillig gesündigt haben. „Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus" u. s. w., d. h. denn wir Alle waren in jenem Einen, ja wir Alle waren jener Eine — die also gleichsam als Theile jenen Einen ausgemacht haben und dessen That demgemäß unsere eigene That war, für welche wir mit Recht verantwortlich gehalten werden. Freilich, in der einzelnen künftig zu verwirklichenden geschöpflichen Lebensform existirten wir noch nicht, aber wohl als menschliche Natur, die auf dem Wege der Fortpflanzung so vielgestaltig sich verzweigte; diese konnte aber nicht anders in den geschöpflichen Einzelformen auftreten oder sich fortpflanzen, als sie war, nämlich mit Sünde und Schuld behaftet (dies scheint mir der deutliche Sinn zu sein von de Civ. Dei, 13, 14). Einen kirchlichen Beweis für seine Ansicht sah Augustin in der Kindertaufe. Sie, die Kinder, würden zur Vergebung der Sünden getauft, müßten also mit Sünde und Schuld behaftet sein, wenngleich sie noch keine von der Erbsünde verschiedenen Thatsünden begangen hätten. Aus diesen Sätzen Augustins ergibt sich nun, daß der Mensch absolut nichts zu seiner Rettung thun kann, und daß die innerlich unmittelbar und übernatürlich wirkende göttliche Gnade Alles thun muß — alles Gute in Erkenntniß und Willen von ihr herrührt, daß sie den widerstrebenden Willen überwindet und die Knechtschaft in Freiheit umwandelt, in die Freiheit nämlich der Erwählten, sich dem sie determinirenden Willen Gottes gemäß

zu bestimmen. „Ist durch die Sünde Adams das ganze menschliche Geschlecht eine und dieselbe verdorbene und verdammte Masse geworden, so ist es nur das Werk der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit, wenn Einige aus ihr gerettet werden. In ihnen selbst liegt nicht der geringste Grund ihrer Erwählung, es ist nur der Rathschluß seiner Gnade, in welchem sie erwählt sind, und auf der andern Seite ist es nur ein Akt seiner Gerechtigkeit, wenn er die Nichterwählten ihrem natürlichen Verderben überläßt, es ist nur die verdiente Strafe der Sünde, die sie in Adam als eine freie That ihres Willens begangen haben" (Baur). Nun sind aber die Erwählten von Ewigkeit her zur Seligkeit prädestinirt und können nicht verloren gehen, von den Nichterwählten zu sagen, sie seien übergangen, ist deßhalb nicht genug; die Consequenz fordert, daß sie zur Verdammniß vorherbestimmt sind.

Diese Consequenz hat Calvin gezogen. Nach ihm hat Gott das eine Theil der Menschen zur Seligkeit vorherverordnet, das andere zur Verdammniß; in jenen (sagt er mit Augustin) wird Gottes Barmherzigkeit, in diesen seine Gerechtigkeit offenbar. Denn die letzteren haben ihren Untergang reichlich verdient, indem sie dem preceptum, dem geoffenbarten Willen Gottes nicht Folge leisten. Allein, wie können sie doch diesem Folge leisten, wenn zur selben Zeit ein verborgener Wille Gottes besteht, der sie das Gegentheil von dem, was der offenbare Wille verlangt, zu thun nöthigt, und wenn schon Adams Fall prädeterminirt war, die ganze furchtbare Consequenz von welchem sie nun auswirken sollen? Solchen krassen Widersprüchen kann selbst Calvins scharfes logisches Denken nicht entrinnen, wenn Adams Sünde als Gesammtthat des Geschlechts aufgefaßt oder doch angenommen wird, daß von wegen derselben die gesammte Menschheit eine mit Schuld und Verdammniß belastete Masse sei. Da kann die Freiheit auch Adams nur Schein, da muß Gott Urheber der Sünde sein. Die letztere Folgerung dadurch zu vermeiden, daß man, wie Augustin, die Sünde negativ faßt und sagt, Gott könne nur Ursache des Positiven, des Guten sein, hilft der Sache nicht; denn warum hat Gott dem Stammvater die zum Beharren im Guten nöthigen Geisteskräfte nicht mitgetheilt? Daß er dazu seiner Gerechtigkeit gemäß nicht verpflichtet war, ist keine Antwort, wußte er doch, daß die Versagung jener Geisteskräfte zum Fall führen mußte.

Diese scharfe Consequenz ist in der lutherischen Kirche nie bekenntnißmäßig fixirt worden, wiewohl im Ganzen auch in ihr der Augustinismus herrschend blieb. Nach ihren Bekenntnißschriften besteht die Erb-

sünde nicht nur einerseits im Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit (des moralischen göttlichen Ebenbildes) und in der bösen Lust und Neigung (concupiscentia), sondern sie ist als angeborene Seuche „wahrhaftiglich Sünde und verdammt alle Die unter den ewigen Zorn Gottes, so nicht durch die Taufe und heiligen Geist wiederum neu geboren werden." Wenn aber die Erbsünde ohne Weiteres verdammlich macht, dann braucht es hiezu nachfolgender Thatsünden nicht, dann sind natürlich alle ungetauften Kinder der Verdammniß verfallen sowohl wie solche, die aufwachsen und unwiedergeboren bleiben, und „die Tugenden der Heiden sind glänzende Laster." Denn wenn selbst die „Besten" von wegen der Erbsünde absolut verdammlich sind, so sind auch ihre besten Thaten verdammlich, indem sie ja aus der Erbsünde resultiren, und sie absolut kein gutes Werk vollbringen. Man mildert dies Resultat dadurch, daß in bürgerlichen Dingen der natürliche Wille doch noch Gutes soll leisten können, aber woher das Recht nehmen, das religiöse vom bürgerlichen Leben zu trennen? Soll nicht die Religion auch dieses durchdringen und veredeln und steht das Handeln in demselben außer Beziehung zu Gott? So gut daher dieser Ausweg gemeint ist, so wenig leistet er. Die Concordienformel fühlt freilich das Unangemessene und Harte davon, daß von wegen der Erbsünde allein Alle unter dem göttlichen Verdammungsurtheil stehen sollen (und Luther selbst will den ungetauft sterbenden Kindern die Seligkeit nicht absprechen) und meint daher, jeder Einzelne gehe durch eigne Schuld verloren; aber dabei läßt sie dennoch den Satz der Augustana stehen, und sonach ist dies ihr Zugeständniß wohl von dem richtigen Gefühl eingegeben, daß nur *eigne* Sünde und Schuld verdammen könne („welche Seele sündigt, die soll sterben"), ändert aber an der ungenügenden und irrigen kirchlichen Auffassung nichts.

3. *Vermittelnde Richtungen.* Die katholische Kirchenlehre kann kaum als eine solche betrachtet werden. Die concupiscentia, Lust, die das Gemein„gut" aller Menschen ist, war nach ihr Adam schon vor dem Fall eigen, der sie jedoch durch das donum superadditum, die übernatürliche Gnadengabe, in Schranken halten konnte. Durch den Sündenfall verlor er diese Gabe, blieb aber sonst, mit Ausnahme einer durch solchen Verlust herbeigeführten *Schwächung* der natürlichen Kräfte zum Guten, was er war. Das ist semipelagianisch. Freilich, den Anfang der Besserung zu machen, wird von Seiten Gottes (in der Taufe ꝛc.) ermöglicht, aber nachher vermag der Mensch aus sich (doch wird der göttliche Beistand nicht ausgeschlossen) nicht nur dem Gesetz Genüge zu leisten, sondern sogar

überverdienstliche Werke zu vollbringen. Nach dem Semipelagianismus kann der Mensch aus eigner Kraft den Anfang seiner Bekehrung machen, muß jedoch zum Fortschritt auf dem Wege sittlicher Vervollkommnung den göttlichen Beistand haben. Die Socinianer stehen noch entschiedener auf der Seite des alten Pelagianismus, und von den Rationalisten, heutigen Unitariern und Universalisten, gilt im Wesentlichen dasselbe.

Anders die Arminianer. Sie lassen auf Adams Sünde den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, Tod und Verderben die Folge sein, nicht nur für ihn, sondern von wegen des Gattungszusammenhangs mit ihm auch für alle seine Nachkommen. Das überkommene Böse (malum) heißen sie Schwachheit oder Verderben, infirmitas, vitium, fassen es jedoch realistisch genug, wenn es zum ewigen Leben untauglich und zur Rückkehr zu Gott, außer Vermittelung der vorlaufenden Gnade, unvermögend machen soll. Aber Sünde im Sinne von Schuldverhaftung nennen sie es nicht. Mit Schuld sei das Erbübel nicht behaftet und stehe daher als solches nicht unter dem Strafurtheil der Verdammniß. Denn Schuld und Strafe stehen in Wechselbeziehung; Schuld setzt Freiheit voraus und macht als Folge freier Willensbestimmung der Strafe verhaftbar. „Wenn Gott den Menschen durch Strafe zur Ordnung bringen (eigentlich: in dieselbe zwingen, in ordinem cogere) wollte, so würde er durch solches Strafen des Menschen Willen nur in neue Unordnung hineinversetzen" und so selbst Veranlassung zu immer größerem Verderben geben.—Hier ist nun insofern ein Fortschritt wahrnehmbar, als mit dem Begriff von Schuld und Strafe Ernst gemacht und nicht ohne persönliche That als möglich gesetzt wird; auch ist der Nachdruck, der auf den freien Willen gelegt wird, hoch anzuschlagen, sowie der auf die vorlaufende Gnade, die schon dem wahren Freiheitsgebrauch zu Grunde liegt und zu allen Zeiten der Welt wirksam ist. Der Begriff des Erbübels ist jedoch ein wenig lax ausgefallen und der Gattungszusammenhang nicht solidarisch genug aufgefaßt.

Der Methodismus stimmt in der Betonung der Freiheit, sowie hinsichtlich des göttlichen Erwählungsakts, der bei ewiger Voraussicht des Sündenfalls und der Handlungen der Einzelnen kraft des Rathschlusses der Menschwerdung und Versöhnung seine Bestimmungen getroffen, mit dem Arminianismus überein, und auch darin, daß er die Erbsünde als solche nicht dem Individuum als Schuld zur Last legt, welche die ewige Verdammniß nach sich zieht. Aber er nennt die Erbsünde beim rechten Namen und faßt sie bedeutend intensiver auf. Er steht in dieser Beziehung mehr auf

Seiten der Kirche Englands, deren Glaubensartikel über Erbsünde und den freien Willen er der Hauptsache nach adoptirt hat. Der erstere heißt also: „Die Erbsünde besteht nicht in der Nachfolge Adams (wie Einige fälschlich vorgeben), sondern sie ist jenes Verderben der menschlichen Natur, mit welchem jeder Abkömmling Adams in diese Welt eintritt; ein Verderben, wodurch der Mensch schon weit von der ursprünglichen Gerechtigkeit entfernt, und dagegen von seiner eigenen Natur zum Bösen geneigt ist, und das je und allezeit." Dies Citat ist aus der Kirchenordnung der Evang. Gemeinschaft, weicht aber von dem betreffenden Artikel der Bischöfl. Methodistenkirche nicht ab. Hier wird im ersten Satzglied der Pelagianismus entschieden abgewiesen, sodann das geburtsweise überkommene Verderben der menschlichen Natur einerseits in den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit gesetzt, und andrerseits in die ständige Geneigtheit zum Bösen — ganz in Uebereinstimmung mit der gesammten reformirten und lutherischen Kirche, nur daß diese anstatt Geneigtheit böse Lust setzt, concupiscentia, und, genau genommen, dem natürlichen Menschen keine Freiheit, als nur zum Bösen, mehr zuerkennt. Aber wird nicht im Artikel vom freien Willen das Nöthige zur Erreichung derselben Consequenz hinzugefügt, und reden nicht die Hauptvertreter des Methodismus von der natürlichen Sündhaftigkeit in Ausdrücken, welche selbst ein Calvin nicht hätte stärker machen können? Wesley z. B. sagt: „Hochmuth ist nicht die einzige Art des Götzendienstes, dessen wir Alle uns von Natur schuldig machen. Der Satan hat sein eigenes Bild unserm Herzen eingedrückt im Eigenwillen (Selbstsucht). Ich will meinen eigenen Willen ausführen, sagt Satan, und dasselbe sagt der Mensch, wobei er dem Willen Gottes keine Rechnung trägt. So handeln beide nach demselben Grundsatz. Ja der Mensch geht noch über den Satan hinaus in einem Götzendienst, dessen sich dieser gar nicht schuldig macht — in der Liebe zur Welt nämlich, die wir an die Stelle Gottes gesetzt haben" ꝛc. Er führt das Beispiel zweier Kinder an, die gleich von der Geburt an ohne irgend welchen näheren Umgang mit Menschen und Unterricht groß wurden, aber dann nicht sprechen, sondern nur thierartige Laute hervorstoßen konnten, und meint, ganz dasselbe Ergebniß würde sich in einem ähnlichen Fall hinsichtlich der Religion ergeben—„sie würden gar keine Religion haben und nicht mehr Erkenntniß von Gott, als die Thiere des Feldes, als eines wilden Esels Füllen." Solche Aussprüche vom natürlichen Unvermögen und vom „Tod in Sünden" ließen sich leicht mehren. Sind sie bloß als persönliche

Meinung zu betrachten, oder haben sie kirchliche Geltung erlangt? Man höre den Artikel vom freien Willen: „Seit dem Falle Adams ist des Menschen Zustand so elend, daß er aus bloßer Naturkraft nicht im Stande ist, sich zu Gott zu wenden; daher er auch durch bloßes Naturvermögen keine guten Werke, die vor Gott angenehm und wohlgefällig sind, thun kann. Hierzu muß ihm die Gnade Gottes durch Christum zuvorkommen und ihn beeinflussen, auf daß er den Willen zur Ausübung des Guten haben möge; auch muß ihm diese Gnade, wenn er den Willen hat, das Vermögen zum Vollbringen mittheilen." Lautet das nicht auf gänzliche Verdorbenheit, gegen welche doch namhafte Theologen, wie Raymund und Pope, sich wehren? Wenn keine Naturkraft zum Guten mehr vorhanden ist, dann wohl nur zum Bösen, und ist die Freiheit auf dieses zu beschränken — aber dann ist sie auch nur eine „Freiheit zum Bösen", was mit Nothwendigkeit dazu gleichbedeutend ist, wie der Augustinismus will, und der natürliche Mensch ist in religiöser Beziehung gleich einem Stock oder Stein. Bei solcher Auslegung jedoch würde man zwei Dinge übersehen. Einmal heißt es aus bloßer Naturkraft, bloßem Naturvermögen, womit angedeutet ist, daß der Mensch als solcher mehr als bloßes Naturvermögen besitzt und ihm daher auch mehr, als nur eine Freiheit zum Bösen eignet; sodann ist großer Nachdruck auf die vorlaufende und hernach im Gläubigen thätige Gnade gelegt, die das Wollen des Guten wirkt und das Vermögen zum Vollbringen darreicht. Wenn nun der Methodismus die Willensfreiheit so sehr betont und die Nothwendigkeitstheorieen so entschieden abweist, daß ein Pelagius daran Wohlgefallen finden könnte, so kann damit eine Willensfreiheit von aller Einwirkung der Gnade abgesehen nicht gemeint sein, sondern eine solche, wie sie jedem Menschen kraft der allgemeinen vorlaufenden Gnade eignet. So ist Watson aufzufassen, wenn er sagt: „Die Erlösung des Menschen durch Christum war sicherlich nicht ein Nachgedanke, erst nach der Menschen Fall entstanden; sie war vielmehr ein Vorgedanke, und bei seinem Fall fand der Mensch schon Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Frieden geeinigt..... Die freie Gabe in Christo ist zur Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen—sonderlich in der vorlaufenden Gnade und den Einflüssen des heiligen Geistes so viel des geistigen Todes unwirksam machend, als nöthig war, in ihnen verschiedene Grade religiöser Gefühle zu erwecken und es ihnen zu ermöglichen, Gottes Angesicht zu suchen u. s. w." Wesley drückt sich noch deutlicher aus: „Zugegeben, daß alle Menschen von Natur todt in Sünden sind,

so entschuldigt doch dieses Niemanden, indem kein Mensch sich im bloßen Naturzustand befindet; Keiner, er habe denn den heiligen Geist endgültig betrübt, ist der Gnade Gottes gänzlich bar. Niemand ist ganz ohne was man gewöhnlich natürliches Gewissen nennt. Aber eigentlich ist es nicht natürlich, sondern heißt mit mehr Recht vorlaufende Gnade. Ich behaupte, daß einem jeden Menschen ein Maß freien Willens übernatürlicher Weise wieder erstattet wird, mitsammt jenem übernatürlichen Licht." Hiermit sind die Glaubensartikel im Einklang und kann daher dies als Kirchenlehre angesehen werden: Von wegen Adams Sündenfall wären, vermöge des Gattungszusammenhangs mit ihm, alle seine Nachkommen, sich selbst überlassen, total verdorben und zu allem Guten absolut untüchtig, zu allem Göttlichen gänzlich erstorben und völlig unter der Herrschaft der Sünde; allein dazu ließ es die aus dem göttlichen Erlösungswillen in Christo urständende und allgemein wirksame vorlaufende Gnade nicht kommen, vielmehr ist kraft dieser allen Menschen die Erlösungsfähigkeit gemeinsam, die besonders in dem Vermögen sich offenbart, für das Gute wie für das Böse sich frei entscheiden zu können. Es erübrigt uns nun noch, diese Lehre dogmatisch zu fixiren und darzustellen.

§ 37. Dogmatische Begründung der Erbsündenlehre. Die Erbsünde ist die angestammte und von Geburt her in Jedem thätige Verderbensmacht, welche von Gott abwendet und dem Bösen zukehrt und deren unausbleibliche Folge zeitlicher und ewiger Tod ist. Jedoch überantwortet sie nicht als solche der ewigen Verdammniß, und wird für das Individuum zur Schuld, welche der Strafe verhaftbar macht erst dadurch, daß er in freier Selbstbestimmung sich mit ihr zusammenschließt und sie zum Princip seines Lebens erhebt, was er jedoch nur thun kann, wenn ihm kraft der vorlaufenden Gnade das Vermögen innewohnt, sich dem Göttlichen gemäß zu bestimmen, wenn er also Herr seiner Selbstentschließungen ist und das Vermögen der Wahlfreiheit besitzt. Nur bei solchem Sachverhalt ist das sittliche Selbstbewußtsein erklärlich, erscheint die heilige Schrift im rechten Licht, und ruht kein Schatten auf Gott und seiner Weltregierung.

1. Das angestammte Böse eine erfahrungsmäßige Verderbensmacht. Dieses läugnen kann nur, wer seine Augen muthwillig vor der Wahrheit verschließt. Geschichte und Erfahrung legen davon

einstimmiges Zeugniß ab. Lawinenartig wälzt sich die Fluth des Verderbens durch die Menschheit dahin. Statt Frieden und Eintracht, was eine sündenfreie, gute Entwickelung nothwendig im Gefolge haben müßte, zerfleischen sich Stämme und Völker in Streit und Krieg. Schwert und Brandfackel, die Sinnbilder von Mord und Zerstörung, bezeichnen den Gang der Menschheitsgeschichte. Buchstäblich mit Blut sind die Blätter der Weltgeschichte geschrieben. Und welch ein Heer von Verbrechen gegen Gott und die Menschheit treten grausengestaltig dem spähenden Blick entgegen! Welche Laster bieten sie zur Schau dar! Kein Wunder sind ganze Stämme dem Untergang geweiht, kein Wunder bricht das Gericht der Sündfluth über die erste Welt herein und geht Sodom im Feuer unter und Jerusalem unter dem Sturmschritt gerechter Vergeltung. Kein Wunder ist Elend und Mühsal, Noth und Tod das Loos des Einzelnen, denn er ist ein Theil des Ganzen und muß somit die Missethat der Gesammtheit mittragen. Sogar die Edelsten und äußerlich Bessergestellten, ein Hiob, Paulus, Wilhelm von Oranien, Milton, Dante, Schiller, Göthe haben unter dem allgemeinen Druck zu seufzen, den Schmerz von Leiden und Krankheit zu empfinden, über Verkennung und Herzeleid zu klagen. Göthe war in glänzenden Verhältnissen, ohne Armuth und Mangel inne zu werden, und wußte dem Leben die genußreichsten Seiten abzugewinnen, und doch bekennt er im hohen Alter, daß er keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt, Schiller aber, daß er noch nie wahrhaft glücklich gewesen sei. Und sind sie etwa bloße Ausnahmen? Im Gegentheil, welcher Jammer, welches Unglück muß sich erst bei Minderbevorzugten, muß sich unter den Armen und Verwahrlosten, besonders unserer heutigen Großstädte, finden! Wahrlich, da könnte man von einer massa perditionis zu reden sich versucht fühlen, wenn ausnahmslos Alle unter solchem Verderben stehen und dem Tode verfallen sind, und dieses Elends- und Todesverhängniß schon von der Geburt an über Jedem schwebt.

Das Böse könnte nicht in solchen abschreckenden Unheilsformen auftreten, wenn es nicht wirkliche aktive Abkehr von Gott in sich schlösse. Aber als Widerstreit gegen das Gute tritt es gleich beim ersten Erwachen der Selbstthätigkeit im Kinde auf. Wie bald regt sich doch Mißgunst, Neid, Hochmuth, Eigenwille und Eigensinn, Zorn, Verstellungskunst und Lüge! Sicher lassen sich von solchen bösen Trieben Regungen wahrnehmen, die über das Maß kräftiger natürlicher Unschuld entschieden hinausgehen, ehe noch das böse Beispiel Anderer seinen Einfluß geltend machen konnte. Und wie erweitert und vertieft sich die Macht der inneren Sündhaftigkeit bei fort-

schreitender Personentwickelung! Bei der ersten gottwidrigen That ist der böse Hang schon da, ja, ist aus diesem herausgeboren, und wird bei jeder nachfolgenden Einwilligung immer stärker. Die Fähigkeit zum Guten und Bösen ist im Anfang nicht gleich, sondern die zu letzterem ist entschieden im Vorrang und behält, abgesehen von der Gnade, ausnahmslos die Oberhand. Böses zu vollbringen findet Jeder leicht; die Ausübung des Guten hingegen kostet Mühe und Anstrengung. Welches Zusammennehmen, welche Ueberwindung und Selbstverläugnung kostet das Gute oft sogar den dem Dienste Gottes Beflissenen! Selbst ein Paulus findet es nöthig, seinen Leib zu bezähmen zu gottgefälligem Wohlverhalten; kein Wunder kommt es mit Denen, welche dem Hang zum Bösen keinen Widerstand entgegensetzen, dahin, daß sie endlich gar nicht anders wollen, als dasselbe ausüben, daß sie dies mit „Lust und Freude" thun, daß sie mit Richard III. gewillt sind, Bösewichter zu sein, und daß so das Böse ihnen zur Leidenschaft wird, welche sie in der Gewalt hat und gleichsam vor sich hintreibt, wie ein wüthender Orkan das hilflose Schiff auf hoher Meeresfluth. Wäre das Böse immer bloß innerhalb der Grenzen eines Menschenlebens eingeengt, es könnte unmöglich solche Gewalt erringen; aber es ist stets schon da und braucht nur gehen gelassen oder bejaht zu werden, um seine dämonische Macht zu offenbaren.

Noch auch ist bloß der Wille davon afficirt. Mit diesem Centrum der menschlichen Persönlichkeit ist diese selbst in allen ihren Beziehungen aus der rechten Bahn geschleudert, von Gott abgewendet und kann daher die Strahlen dieser Lebenssonne nicht im Spiegelbild der Vernunft reflektiren. Die in unterirdischen Höhlen lebenden Thiere werden blind, weil sie, von allem Sonnenlicht abgeschlossen, der Sehkraft nicht bedürfen, und so „vernimmt der psychische (natürliche) Mensch nichts vom Geiste Gottes, es ist ihm eine Thorheit und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet sein," er aber hat die geistige Sehkraft, das nach Gott ausgreifende und in sich aufnehmende Auffassungsvermögen verloren. Freilich, große Verstandeskräfte sind immer noch vorhanden und Staunenswürdiges ist auf dem Wege natürlicher Erkenntniß geleistet worden; aber daß oft die größten Denker im Bereich ihrer Naturforschung nirgends Spuren göttlicher Weisheit und Allmacht erblicken und eher von Zufall und Nothwendigkeit reden, als von Gott, beweist klar genug, wie sehr das Gute aus des Menschen Herz und Gedanken geschwunden ist und Selbst- und Weltsucht dessen Stelle eingenommen hat.—Nun ließe sich noch weiter zeigen, wie die Phantasie verunreinigt und von den Gebilden der Sünde bevölkert ist und wie das Gefühl

krankhaft ergriffen, sich mit eiteln schattenhaften Genüssen zu befriedigen sucht, Genüsse welche doch nicht sättigen und das bereits vorhandene Elend nur noch erhöhen; doch es ist genug gesagt worden, um die Macht des angestammten Bösen zu veranschaulichen, (vgl. § 35, 3).

2. Die gattungsmäßige Gestalt des Bösen. Es ist allgemeine Erfahrungsthatsache, daß Kinder ihren Eltern ähnlich sind. Man redet neuerdings viel von ererbtem Genie und Talent. Thut sich ein Mann in der Wissenschaft oder im Staatsleben hervor, so sieht man sich gern in seiner Stammlinie nach tüchtigen Eltern oder Vorfahren um, durch welche seine großartigen Fähigkeiten sich vermittelt zeigen. Gleich nach dem Tode Darwin's z. B. wies man nach, daß rückwärts in seiner Familie die Wissenschaft tüchtige Vertreter gefunden und wollte damit seine eigne gewaltige wissenschaftliche Kraft erklären helfen. Gleicherweise erbt sich Willensart und Gemüthsbeschaffenheit fort. „Das sinnige, mitfühlende Gemüth hat er von der Mutter, den unbeugsamen Willen vom Vater," hört man oft sagen und mit Recht. Die Erblichkeit nun solcher natürlicher Anlagen und Fähigkeiten hat viel mit der Art und Weise zu thun, wie das Böse sich fortpflanzt. Es wird in und mit jenen Anlagen und Fähigkeiten auf die Nachkommen übertragen, denn in und durch dieselben offenbart es sich ja eben.

Daraus erklärt sich der Gattungscharakter des Bösen. Es überträgt sich gewöhnlich auf die Kinder in derselben oder einer ähnlichen Form, die es bereits in den Eltern (oder einem derselben) hatte. Der Sohn eines Trunkenboldes hat nicht nur einen siechen Körper überkommen, sondern auch die Disposition zu dem „Durst" nach starkem Getränk und wandelt mit Leichtigkeit in seines Vaters Fußstapfen. Diese Aehnlichkeit oder Gleichheit in der Sündenart würde wohl fast ausnahmslos und viel auffallender sein, als sie ist, wenn nicht eine Verschiedenheit in den Eltern stattfände, welche den Erfolg bedeutend abändert und häufig diesen durch ihren Gegensatz vollständig neutralisirt. Die Eltern sind also gewissermaßen verantwortlich für die Art und Weise, wie das Böse sich in ihren Nachkommen manifestirt. Gehasi (s. 2 Kön. 5, 27) konnte die physische Fortpflanzung seines Aussatzes nicht hindern, hatte sich aber denselben durch seine freche Lügenhaftigkeit zugezogen (und diese stammte aus seiner Habsucht) und war so die fluchwürdige Ursache des übermittelten Elends. Die Strafe wäre ihm viel leichter erschienen, wenn sie nur seiner Person gegolten hätte. Ein Vater lebt gleichsam in seinen Nachkommen, fühlt für sie, denn sie sind

sein Fleisch und Blut, und schämt sich ihrer Bosheit, weil er sich sagen muß, daß seine eigne Verdorbenheit nur in gesteigertem Maße sich in derselben manifestirt. Aus demselben Grunde empfinden Kinder Scham für die Eltern, wenn diese in Sünde und Verbrechen fallen.

Aus Obigem geht hervor, daß wir uns die Theorie unmittelbarer Zurechnung von Adam's Sünde und Schuld nicht aneignen können. Weder waren in ihm, als dem natürlichen Stammhaupt der Menschheit, Alle so gegenwärtig, daß sie zugleich mit ihm gesündigt und wie er der Strafe verfallen sind, noch handelte er als moralisches Oberhaupt so für und im Namen Aller, daß seine Sünde und Schuld mit Recht Allen gleicherweise angeschrieben wird. Wenn einmal eine Theorie adoptirt sein muß, so kann es in unserm Gedankenkreis nur die der mittelbaren Zurechnung sein, gemäß welcher Schuld und Strafe erst die Folge des individuellen Naturverderbnisses sind. Die Erbsünde pflanzt sich, wie dies ihr Name besagt, gattungsmäßig fort und kann den ihr innewohnenden Fluch erst in seiner Auswirkung im Einzelnen offenbaren.

3. Verhältniß der Gattungssünde zur Schuld und Strafwürdigkeit des Einzelnen. Wir haben oben bereits eine Verantwortlichkeit des Individuums für den Zustand der Gesammtheit statuirt. „Das eben ist der Fluch der bösen That, daß sie fortzeugend Böses muß gebären." Das moralische Gewicht eines Jeden ist eine, ich möchte sagen, computabele Größe. Man hört häufig sagen, die Welt werde beides besser und schlechter, und dies läßt sich auch kaum verkennen; dazu trägt aber Jeder sein Theil bei. Allein dies verdeutlicht nur, wie die Macht der Gattungssünde in den Bösen sich mehrt, und daß die Individuen mittelst verantwortlicher Handlungen dies zu Stande bringen, nicht aber, daß Spätergeborene für solche verschlechterte Zuständlichkeit verantwortlich sind. Vielmehr ist ihr Antheilhaben an derselben ihnen vorerst völlig unbewußt, ihr Zustandekommen ging absolut ohne ihre Mitwirkung vor sich, ganz ebenso, wie sie an dem Insdaseintreten ihrer selbst unbetheiligt waren. Wie also könnte Gott sie verantwortlich halten für einen Zustand, der so wie so schon als Verderben auf ihnen lastet und ihr Wesen corrumpirt hat ohne ihr Zuthun? Schuld ist ein Begriff, der nur im Gebiet freier Persönlichkeit seine Anwendung findet—wo man nicht gethan hat, was man hätte thun sollen, und zu gleicher Zeit weiß, daß man es nicht gethan hat. Freilich ist die Erbsünde als solche eine Abnormität, gleichwie Krankheit im Vergleich mit Gesundheit eine Abnormität ist, ein Zustand, wie er nicht sein soll, der dem Gesetz und

der Gerechtigkeit widerstreitet, der also in den Augen Gottes verwerflich ist; aber eine Schuld ist in ihr für den Einzelnen nicht gesetzt, ebensowenig wie die Kinder eines Verbrechers an seinem Verbrechen und an der Sklaverei Schuld sind, in der sie von wegen desselben schmachten. Schuldbar und der gerechten Strafe vesfallen macht erst die bewußte Gesetzwidrigkeit, die ungezwungene, freie Uebertretung des Gesetzes. Keiner wird von unsern Gerichten eines Verbrechens wegen schuldig befunden, von welchem nicht bewiesen werden kann, daß er der Natur seiner Frevelthat sich bewußt war und anders hätte handeln, die That hätte unterlassen können, wenn er gewollt hätte. So kann Gott den einzelnen Menschen erst dann für schuldbar halten, wenn er wissentlich der innewohnenden Macht des Bösen folgt, wenn die Forderungen des Gesetzes ihm irgendwie klar werden, sich ihm irgendwie zur Beachtung aufdrängen (sei es auch nur in der Form des natürlichen Gewissens), er aber Angesichts derselben dem gegensätzlichen Hange nachgibt, dieselben ignorirt und ihnen zuwiderhandelt. Erst durch Bejahung derselben, durch persönlichen Zusammenschluß mit ihr wird die Erbsünde zur persönlichen Schuld und macht der Strafe verhaftbar; auf Grund von ihr allein kann Gott keinen Menschen der ewigen Verdammniß überliefern. Entgegnet man: Wie aber, wenn der Mensch ihr zufolge nicht anders kann, als sündigen, wenn das Sündengesetz in den Gliedern (Röm. 7) selbst einem bessern Willen übermächtig wird, Sündenknechtschaft kann doch nur einen demgemäßen Zustand, kann nur den „ewigen Tod" nach sich ziehen; so ist zu sagen: Wenn wirklich das erbliche Böse solche Knechtschaft im Gefolge hat, so ist dennoch Gott nicht berechtigt, den Einzelnen deßwegen zu verdammen, es sei denn, er macht es ihm möglich, sich derselben zu entreißen und trotz derselben sich dem Gesetz gemäß zu bestimmen. Dies hat aber Gott gethan. Paulus sagt freilich: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes," setzt aber hinzu: „Dank sei Gott durch Jesum Christum, unserm Herrn." 2c.

4. Die Erbsünde und die vorlaufende Gnade. Die Erbsünde als solche verdammt Niemand, weil von Christus ein Erbsegen ausgeht, der jener entgegenwirkt und in ihrer Verderbensmacht für alle Solche aufhebt, welche nicht dazukommen, sich bewußterweise ihr entgegenstellen zu können, also z. B. für alle in ihrer „Unschuld" sterbenden Kinder. Dies ist der dem Zusammenhang nach unbezweifelbare Sinn von Röm. 5, 18. Wie die Todesmacht von der Uebertretung des ersten Stammvaters aus über Alle hin und durch Alle hindurchgeht, so ist die Macht des Lebens

zu allen Menschen hindurchgedrungen von dem Gehorsam des zweiten Stammvaters aus zu ihrer Gerechtigkeitsdarstellung vor Gott; von des ersten Ungerechtigkeit aus ist der Tod (Sündentod) auf Alle übergegangen zu ihrer Verwerfung, hingegen von des zweiten Gerechtigkeit aus ist eine Macht auf Alle übergegangen, welche der Wirkung jener Ungerechtigkeit sich entgegenstemmt, und sie insoweit aufhebt, daß davon eine Gerechtigkeit vor Gott die Folge ist, die das Verdammungsurtheil ungültig macht und auf das Leben Aller abzweckt. So will εἰς δικαίωσιν ζωῆς, zur Gerechtigkeit des Lebens verstanden sein; es ist eine Gerechtigkeit, die in den Augen Gottes Gültigkeit hat für Alle, weil von Christus ausgehend, der das Haupt der ganzen Menschheit ist und nicht bloß eines Theils derselben, und die eben deßhalb auf das Gegentheil von dem von Adam ausgehenden Tode abzielt, nämlich auf das Leben Aller. Auch in V. 19 sind die zwei sich entsprechenden Satzglieder ganz gleichartig und die Wirkung von Christi Gehorsam als ebenso weitreichend hingestellt, wie die Wirkung von Adams Ungehorsam.

Hienach ist denn gewiß, daß die verdammliche Natur der Erbsünde durch Christum aufgehoben ist und ihretwegen allein Niemand von Gott verstoßen wird. Nicht an die Kirche, nicht an die Taufe ist diese Wirkung der vorlaufenden Gnade gebunden, nein, sie ist durchaus bedingungslos und so allgemein wie die Menschheit; nicht bloß die in der Unschuld sterbenden Christenkinder, sondern auch die der Heiden und Ungläubigen sind dadurch gedeckt und gerettet. Die lutherische Kirchenlehre macht sich hier einer merkwürdigen Inconsequenz schuldig, indem das Heil in Christo für Alle sein soll, und doch, weil für die Unmündigen dessen Wirkung vom Empfang der Taufe abhängig gemacht wird, gerade Diejenigen nicht erreichen kann, die es weder annehmen, noch von sich abweisen können; der Calvinismus hingegen kann folgerichtig nur solche Kinder, seien sie von Christen- oder Heideneltern, selig sprechen, die im ewigen Erwählungsrath Gottes zur Seligkeit vorausbestimmt sind, die übrigen muß er der Verdammniß preisgeben — eine so unvernünftige Härte, daß sie im praktischen Leben auf und unter der Kanzel heute völlig verschwunden ist, wenn sie freilich auch noch auf dem dunkeln Hintergrunde von dogmatischen Werken, wie z. B. dem von Hodge, gespensterartig umherspukt. Die Annahme der absolut allgemeinen Gnadenwirkung Christi wird allein der in Röm. 5, 12 ff. vorgetragenen Parallelisirung gerecht, und wir haben die trostreiche Gewißheit, daß all' unsere unmündigen Kinder Erben der Seligkeit sind.

Doch die Wirkung der vorlaufenden Gnade erstreckt sich auch auf die Erwachsenen. Hat die Erbsünde nothwendig nach dem Gesetz niederläufiger Entwickelung völlige Sündenknechtschaft zur Folge, so könnte es zu gar keiner Lebensbesserung kommen, wenn nicht eine Gegenwirkung vorhanden wäre, welche jene Knechtschaft mehr oder weniger unwirksam machte. Kaum war der Fluch über die Sünde der Stammeltern ausgesprochen, da wurde auch schon im Wort vom Weibessamen eine Erlösung verheißen, also, daß ich so sage, ein Erbsegen in Wirksamkeit gesetzt, damit die im Erbfluch liegende furchtbare Consequenz nicht zur völligen Ausreifung gelange. Es ist daher, um mit Wesley zu reden, kein Mensch „vollständig im reinen Naturzustand," sondern zugleich unter dem Walten der Gnade. Denn „das wahre Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, war (von Anfang) im Kommen in die Welt begriffen" (so ist nämlich Joh. 1, 9 zu übersetzen), und Spuren seiner Wirksamkeit zeigen sich selbst in der Heidenwelt. Davon hatte auch Zwingli in seiner partikularistischen Weise eine hohe Meinung. Hievon ist das Gute ein Beweis, das uns im Leben der Heiden, sowie in ihrer Wissenschaft, Kunst und Literatur, vielfach entgegentritt. Nicht glänzende Laster sind das alles, sondern wirkliche Tugenden. Kraft der vorlaufenden Gnade ist unter den finstern Schatten der Sünde ihr Gottesbewußtsein nicht völlig entschwunden, das göttliche Lebensgesetz bleibt in ihren Herzen eingegraben (Röm. 2, 14 f.) und wenn sie gewissenhaft demselben gemäß handeln, so thun sie den Forderungen des essential Christ, wie Joseph Cook sagen würde, Genüge und können nicht ohne Weiteres verloren gehen. Damit ist nun freilich nicht gesagt, so wenig wie bei den unmündig sterbenden Kindern, daß nicht noch eine innere Umwandelung mit ihnen vorgehen müßte; für diese wird jedoch Gott gleichfalls irgendwie Sorge zu tragen wissen und zudem gehört sie nicht in den Kreis unserer Untersuchung.

Ist solches die Wirkung auf die Heiden, dann auch auf alle Andern. Jedem eignet so nach erlangter nöthiger Reife die Fähigkeit, nicht allein das Evangelium anzuhören und ihm keinen Widerstand entgegenzusetzen, sondern demselben Gehorsam leisten oder von sich abweisen, für oder wider Christum sich entscheiden zu können. Das Verhältniß ist nicht als ein mechanisches zu denken. Je größer die Geneigtheit wird, welche der Mensch dem Evangelium entgegenbringt, desto energischer wird sich die Wirksamkeit der Gnade erweisen; aber vom nachherigen Verhalten ganz abgesehen, eignet dem Menschen als solchem kraft der vorlaufenden Gnade jene eben ausgesprochene Fähigkeit, also das Vermögen der Wahl, die Willens-

freiheit. Der Nachdruck, welchen der Methodismus auf die Freiheit legt, kann nur diesen Sinn haben. Der Mensch ist nicht für das Gute und Böse nun gleich stark prädisponirt, dagegen spricht die Erfahrung, aber er kann doch, trotz seinem natürlichen Hang zu diesem, jenes zum Princip seines Lebens machen, dasselbe frei in sich aufnehmen. Eine Freiheit ohne das Vermögen der Entscheidung für oder wider ist gar keine Freiheit. Dies gilt gleichfalls von jener Theorie (Edwards war ein namhafter Vertreter derselben), welche die Entscheidung ausnahmslos vom stärksten Motiv abhängig sein läßt, wonach also der Ausgang nie anders als auf diese eine bestimmte Weise ausfallen kann. Die Entscheidung selbst klärt dann immer über das stärkste Motiv auf, denn in jener ist dieses als Resultat enthalten. Nach dieser Theorie ist folglich nur die Möglichkeit einer Richtung vorhanden und das Ergebniß ebenso unabweichlich gewiß wie nach dem krassesten Determinismus; da bleibt nur die Freiheit zur Erreichung eines Ziels, jede andere Möglichkeit ist abgeschnitten, und solche Freiheit ist eine nach dem Gesetz der Nothwendigkeit wirksame, deren Anrecht auf ihren Namen ihr nicht dadurch vindicirt wird, daß sie nicht von Außen necessitirt sein, sondern ihre Bestimmungen aus der Innenwelt des Geistes nehmen soll. —

Insofern jedoch ist sie bedeutungsvoll und von Wahrheitsgehalt, als sie gegen jene Auffassung der Freiheit energisch protestirt, nach welcher dieselbe der reinen Willkür gleichzusetzen wäre. Allerdings ist die jeweilige sittliche Beschaffenheit eines Individuums bei seinen Entschließungen nicht gleichgültig und kann er sich deßhalb nicht mit derselben Leichtigkeit für das Eine wie für das Andere entscheiden, so daß man vorher nie errathen könnte, wie seine Handlungen ausfallen werden. Solche Beschaffenheit mag einem an sich trivialen oder sogar nichtswürdigen Motiv eine alles Andere überragende Stärke verleihen, wie ja die tägliche Erfahrung sattsam zeigt. Diese Thatsache kommt der Vervollkommnung und Befestigung im Guten ganz gleicherweise zu statten. Aber wenn auch die jeweilige Beschaffenheit den Motiven ihre Stärke leiht, so ist doch dieselbe schon das Resultat vorausgegangener Selbstbestimmung und auch nachher von dieser abhängig. Neben die für ihn stärksten Motive kann Jeder andere stellen, ihren eigenen Gehalt überlegungsweise hervorkehren und auf sich wirken lassen und, auf seine wahre göttlich-gesetzte Menschenwürde sich besinnend, sie zu Bestimmungsgründen seines Willens erheben; diese Fähigkeit bleibt dem Menschen jederzeit unbenommen, es sei denn, er sei bereits auf der abwärtsschüssigen

Bahn sündiger Verkehrung zu weit fortgeschritten und habe mit Willen dem Bösen eine Alles dominirende Gewalt über sich eingeräumt.

5. Unsere Auffassung als wahr erwiesen durch das sittliche Bewußtsein. Daß jeder Mensch Herr seiner eignen Entschließungen ist, ergibt sich zur Evidenz aus dem Gefühl der Verantwortlichkeit, dem Keiner sich zu entwinden vermag. Auf dem Grunde des Determinismus ist solches Gefühl durchaus räthselhaft. Wenn was gethan wird gethan werden muß, so kann entweder der Gedanke von einem Anderstunsollen gar nicht aufkommen, oder falls er aufsteigen könnte, wäre er doch nur dem Schatten einer Einbildung gleich, der keine Spur innerer Beunruhigung zurücklassen würde. Aber auch die Nothwendigkeit, immer dem stärksten Beweggrund zu folgen, würde kein abweichendes Resultat liefern. Consequentermaßen müßte solche Nothwendigkeit bei jedem Individuum doch in der sonderlich gearteten Geschöpflichkeit liegen, also dem Bereich seiner Selbstbestimmung entnommen sein; es wäre im Grunde dieselbe Naturnothwendigkeit wie beim Determinismus, die in den Willensoperationen zu Tage träte—ein Stück vorausangeordneten Mechanismus, das seinen festen unveränderlichen Gang geht. Der Mensch wäre dann so wenig verantwortlich, wie eine Maschine; und könnte unmöglich durch Gewissensbisse gepeinigt werden von wegen Handlungen ꝛc., die er nicht hätte anders machen können und über die er keine Gewalt hatte. Allein das Gewissen ist allgemeinmenschliche Thatsache und straft solche Theorien Lügen. Der Mensch fühlt sich schuldig bei gesetzwidrigem Thun und hätte also anderstun können, und menschliches (wie göttliches) Gericht spricht das Schuldig über ihn aus und gibt damit dem unveräußerlichen Bewußtsein Ausdruck, daß das Vermögen der Wahl, sich so oder anders frei entscheiden, aus sich heraus sich selbst bestimmen zu können, immer noch und unaufhebblich (kraft vorlaufender Gnade) zur Wahrheit des Menschenwesens gehört.

6. Im Licht unserer Auffassung allein die heilige Schrift verständlich. Das Wort an Kain 1 Mos. 4, 7 findet allenthalben seinen Widerhall; Keiner braucht der vor „der Thür" lauernden Sünde Eingang zu verstatten, Jeder kann den Mahnungen zum Guten Gehör schenken und ihnen gehorsamen. Wozu stünden sonst die Warnungen und Ermahnungen, die Verheißungen und die Strafandrohungen in der Schrift? Sie sind auf Alle berechnet, also müssen Alle das Eine thun, das Andere unterlassen können. Wenn Gott keinen Gefallen hat an dem Tode des Gottlosen, sondern will, daß er sich bekehre, Hesek. 18, 23—28; 33, 11;

2 Petr. 3, 9 u. a. St., wenn er allen Menschen überall gebietet Buße zu thun, Apstg. 17, 30., wenn er Alles unter die Sünde beschlossen hat, damit er sich Aller erbarme, so muß dies sein Erbarmen schon jenem Gebote der Buße zu Grunde liegen, d. h. er muß dafür gesorgt haben, daß sie Buße thun und sich bekehren können. Solche und ähnliche Stellen hätten keinen Sinn und würden sich selbst widersprechen, wenn die in denselben geforderte Umkehr zum Guten für Viele, ja für die Meisten eine reine Unmöglichkeit wäre. Daß großentheils diese Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit gemacht wird, thut ihrer Wahrheit keinen Eintrag; es liegt ja in des Menschen Wahl, sie von sich abzuweisen. Hält die vorlaufende Gnade den Weg der guten Selbstbestimmung offen, muß er ihn deßhalb nicht wandeln und braucht ihn auch dann nicht zu betreten, wenn das Gesetz ihn zu Christus hintreiben und das Evangelium mit dem Zug der Liebe zu ihm hinziehen will. Je mehr aber das Licht der Gnade ihn umleuchtet, je entschiedener wird die Abweisung des Guten ihn im Bösen machen, wie das die Schrift in Stellen wie Röm. 2; 3, 1 f. und 9 ff.; 2 Thes. 2, 1 ff.; Hebr. 2, 2 ff. klar andeutet, und wie auch die Geschichte und Erfahrung lehrt.

7. Nach unserer Auffassung allein ruht kein Schatten auf Gottes Liebe und Gerechtigkeit. Er wollte im Menschen ein Wesen haben, das ihn lieben und mit ihm in persönlicher Gemeinschaft stehen könnte und begabte ihn dazu (denn daohne war solcher Zweck unerreichbar) mit Willensfreiheit, in der nothwendig die Möglichkeit gegensätzlicher Selbstbestimmung gegeben lag. Hätte er nun, nachdem diese Möglichkeit durch Adam's Sünde vorläufig zur Wirklichkeit geworden war, die Menschheit ihrem Schicksal überlassen, so würde sein Endzweck, den er mit ihr hatte, nicht erreicht worden sein. Seinen Weltzweck nicht realisiren können, hieße aber vom Thron der Gottheit herabsteigen, und bei der dazu nöthigen Macht ihn nicht realisiren, hieße gegen sich selbst ungerecht sein; es hieße aber auch die Welt preisgeben einem Verderben, das er doch abwenden konnte, und das ließ seine Liebe nicht zu. So war demnach beides seine Gerechtigkeit gegen sich selbst und seine Liebe zur Welt im Spiel. Jener Gerechtigkeit konnte er aber nur genügen, wenn er in seiner Liebe Allen die Umkehr zum Guten ermöglichte, wenn in Folge davon Alle am Heil in Christo theilnehmen können. Läßt er mit Vorbedacht ein Theil der Menschen draußenstehen, oder bestimmt er sie im Voraus zur Verdammniß, ohne daß sie dazu mehr Ursache gegeben hätten als die, welche er zum ewigen Leben verordnet hat, wie der Calvinismus behauptet, so ist er

ein Tyrann in des Wortes stärkster Bedeutung, ebensowohl wie ein Vater ein grausamer Tyrann wäre, der für vier seiner Kinder zärtlich Sorge trüge und die übrigen vier (bei ganz gleichem Wohlverhalten) elendiglich verhungern ließe.

Dritter Abschnitt.

Das Leben und die Folgen der Sünde, sowie die Erlösungsbedürftigkeit.

§ 38. Thatsünden und Stufengang des Bösen. Thatsünden sind die aus dem angestammten Bösen entspringenden Einzelhandlungen, die nach dem Ziel ihrer Richtung, dem Verhalten bezüglich des Gesetzes, nach der Art ihrer Verwirklichung und nach ihrem Verhältniß zur Weltordnung viergestaltig sich unterscheiden lassen. Wie sie aus der überkommenen bösen Zuständlichkeit hervorgehen, so bringen sie selbst wieder einen Zustand im Leben hervor, für den Jeder selbst verantwortlich ist und der gradweise bis zur Unveränderlichkeit sich verfestigt.

1. Verhältniß der Thatsünde zur Erbsünde. Bei gleicher Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen würden wir erwarten dürfen, eine mindestens annähernd gleiche Vertheilung von guten und bösen Handlungen wenigstens für den Anfang sittlich-religiöser Entwickelung anzutreffen. Wo die Erziehung überwiegend auf die eine oder andere Seite fiele, würden auch die Thaten einen demgemäßen Charakter tragen und es wäre vorstellbar, daß bei vollkommener Erziehung eine sündenfreie Entwickelung stattha-ben könnte. Die Erfahrung hingegen weist das gerade Gegentheil als Thatsache auf. Selbst bei der besten Erziehung macht sich der innewohnende sündliche Hang frühzeitig geltend und offenbart sich allgemein in der Form wirklicher Versündigung. Wie ein guter Baum nicht faule Früchte bringen kann, so kann auch ein fauler Baum nicht gute Früchte bringen, und wie

man also an den Früchten den Baum erkennt, so bürgt die bestimmte Natur eines Baumes schon im Voraus für eine ihr gemäße Beschaffenheit der Früchte. Wie daher das Thun und Treiben der Menschen zum Rückschluß auf ihre sündige Natur berechtigt, so kann diese nicht wohl anders als in jenem sich offenbaren.

2. Eintheilung der Thatsünden. Der Mensch ist zur Ausübung des Guten unaufhebbar verpflichtet, weil es in Gott urständet und der gute Wille Gottes das wahre Sein und Leben Aller in sich schließt; alle Sünde involvirt Abkehr von Gott und Verletzung seiner Güte und ist daher Sünde gegen ihn und seine heilige Weltordnung.

a) Doch können Thatsünden angesehen werden als vornehmlich gegen Gott begangen, oder gegen den Nächsten oder gegen sich selbst, je nachdem das eine oder das andere Verhältniß in den Vordergrund tritt. Abgötterei und Götzendienst jeder Art ist ein Beispiel der ersten Klasse, Beraubung der Ehre des Nächsten oder seiner Habe ein Beispiel der zweiten, während sich für die dritte auf den Dekalog nicht direkt verweisen läßt. Jede Sünde übt eine verderbliche Rückwirkung auf den Thäter aus und ist insofern immer auch Sünde gegen sich selbst, besonders hat aber z. B. der Selbstmord als solche zu gelten.

b) Hinsichtlich der verpflichtenden Norm des Guten, des Gesetzes nämlich, sind sie Begehungs- und Unterlassungssünden, und können zur selben Zeit in beiden Beziehungen wissentliche oder unwissentliche sein.

c) Hinsichtlich der Art ihrer Ausführung können sie zur Verwirklichung kommen in Gedanken, Worten und Werken. Der äußere thatkräftige Vollzug ist nicht unerläßlich zur Constituirung wirklicher Sünde, das lehrt der Herr Matth. 5, 28 ausdrücklich; allein der Gedanke, Wunsch, Begierde muß eben seinem Ausspruch gemäß doch eine solche Intensität haben, daß bei gegebener Gelegenheit daraus die That folgen würde, sonst könnte sie (die Begierde) nicht der Thatsünde gleichgesetzt werden. Böse Gedanken werden erst dann sündlich, wenn der Wille sich zustimmend zu ihnen verhält. Auch Worte können an sich böse sein, und dennoch, sei es aus Unwissenheit oder Uebereilung, des Elements ermangeln, das sie zu Sünden stempelt, nämlich die vorsätzliche Absichtlichkeit. Die nicht ohne Willensaktivität zu Stande gekommene Gesinnung ist bei Beurtheilung von Thatsünden von größter Tragweite, so daß diese Eintheilung allerdings ihre Berechtigung hat.

d) Hinsichtlich der Weltordnung, gegen welche gesündigt wird, sind die Sünden entweder läßliche oder Todsünden (verzeihliche oder unverzeihliche). Diese Eintheilung scheint jedoch gegen die bekannte Stelle zu verstoßen: „Wer das ganze Gesetz hält und sündigt an einem, der ist es ganz schuldig," auf der Gesetzesübertretung an und für sich ruht aber der Fluch, Gal. 3, 10., und von Christo abgesehen sind demnach alle unverzeihlich, mittelst des wahren Glaubens an ihn hingegen alle verzeihlich. Dennoch besteht die Eintheilung zu Recht—durch Christum sind alle Sunden verzeihlich bis auf eine, nämlich die Sünde wider den heiligen Geist, auf die wir in nächster Nummer zurückkommen werden.

3. Stufengang der Sünde. Hinsichtlich der natürlichen Verderbtheit sind von Geburt aus alle Menschen einander verhältnißmäßig gleich. Unterschiede bezüglich der Formen und der Intensität, in welcher das überkommene Böse beim Erwachen des sittlich-religiösen Bewußtseins sich manifestirt, finden statt, so gewiß die sittlich-religiöse Atmosphäre, aus der heraus und in die hinein die einzelnen Individuen geboren werden, eine vielfach verschiedene ist und daher verschiedengestaltete Lebensbewegungen hervorzurufen nicht umhin kann; dennoch aber ist der Uebergang in die Thatsünde im Allgemeinen gleichartig, sowie auch die Verfestigung in derselben. Bei der Einzelsünde bleibt es nicht, derselben werden viele, welche als seine eignen Thaten dem Thäter ein besonderes Gepräge verleihen, einen eigenartigen Charakter aufdrücken. Die einmalige Ausübung einer Sünde macht die Wiederholung derselben leichter, und mit jeder weitern Wiederholung wird deren fernere Ausübung zunehmend erleichtert, so daß sie endlich zur Gewohnheit wird und zuletzt kaum noch einen Schatten ins Bewußtsein wirft. Wie im Guten so gibt es im Bösen eine Entwickelung. Der Handwerker, der Professionist hat nicht mit einem Schlage die erwünschte Fertigkeit sich erworben; dazu ist Zeit und Uebung erforderlich, und je nachdem seine Fertigkeit noch unvollkommen ist oder einen Grad beziehungsweiser Vollkommenheit erreicht hat, sieht man es ihm gleichsam an, trägt er einen minder starken oder stärker ausgeprägten professionellen Charakter zur Schau. Gleichalso erlangt der Sünder eine stetigfortschreitende Virtuosität im Sündigen, und diese Virtuosität ist dann als der Zustand oder Ausdruck der jeweiligen Charakterbeschaffenheit anzusehen. Es lassen sich drei Stufen (nach Manchen vier) in dieser niederläufigen Richtung unterscheiden.

a) Die Stufe der beziehungsweise bewußtlosen

Sicherheit. Das „beziehungsweise" soll „bewußtlos" qualificiren. Völlige Bewußtlosigkeit kann nur im unmündigen Kindesalter obwalten. Irgendwie muß das Gesetz mit seinen Anforderungen das Bewußtsein durchleuchtet haben, wenn auch noch so schimmerartig, soll das Thun überhaupt einen sittlichen Charakter tragen können. Auch des Vermögens, den Gesetzesforderungen zu genügen, muß man einigermaßen inne geworden sein. Auf dieser Stufe jedoch ist beides nur in geringem Grade der Fall, sei es von wegen dem noch jugendlichen Alter, sei es wegen eines ungebundenen Frohsinns, der die zu stiller Einkehr und Sammlung nöthige Zeit nicht gewährt, oder sei es von wegen erblichener Gesetzesklarheit, also aus Unwissenheit. In jedem Falle läßt sich diese als die Stufe der ersten, jugendartigen Entwickelungsperiode betrachten, in welcher die Sünde mit einer Art naiven Natürlichkeit begangen wird und in ihrer verwerflichen gottfeindlichen Tendenz mehr oder weniger unerkannt bleibt. Im Allgemeinen und gewissermaßen läßt sich die ganze vorchristliche Weltzeit unter Juden wie Heiden auf diese Stufe stellen, auf welcher von wegen obwaltender Unwissenheit die Verschuldung noch gering ist, besonders aber die Anfangsperiode des bewußten Einzellebens, Gal. 4, 1—3; Kol. 2, 20; Eph. 2, 1—3; Apg. 17, 30; 14, 15—18.

b) Die Stufe der beziehungsweisen Knechtschaft. „Beziehungsweisen," denn wäre die Knechtschaft der Sünde vollendet, so würde sie nicht mehr als solche empfunden. Sklaverei kann eigentlich nur stattfinden im Verhältniß zu Wesen, die mehr oder weniger sich ihrer mit jener unverträglichen Freiheit und Würde bewußt sind; in Beziehung auf mit Nothwendigkeit handelnde Wesen hätte das Wort keinen eigentlichen Sinn. Auf dieser Stufe ist demnach die Verpflichtung des Gesetzes erkannt, zugleich aber der Wille derselben zu genügen nicht ausreichend. Je deutlicher und nachdrücklicher die Gesetzesforderungen sich geltend machen, desto schärfer sticht die verkehrte mit dem sündigen Triebleben verkettete innere Willensrichtung dagegen ab; der Zwiespalt, die Dissonanz wird zusehends größer und ein Weg zur Ausgleichung findet sich nicht, weil weder das Gesetz etwas von seinen Forderungen nachlassen noch der Wille dieselben ausführen kann. Das ist eine traurige Knechtschaft (Röm. 7, 14, 22. 24; 6, 15 ff; Joh. 7, 34), wo bereits des Herrn Frage angebracht ist: „Wie könnet ihr Gutes thun, da ihr böse seid?"

c) Die Stufe der Verstockung. Die Stufe der Knechtschaft kann aufgehoben werden durch die Erlösung (Röm. 7, 25.), wird sie

das nicht, so ist für immer kein Verweilen auf ihr. Der Zwiespalt ist zu lästig als daß man ihn nicht sollte loswerden wollen, das kann aber bei Abweisung der Beugung unter Christi freimachendes Evangelium nur mittelst Verneinung desselben geschehen, d. h. indem man entweder die Gesetzesforderung nicht als bindend anerkennt, oder sich mit derselben auf eine Weise abfindet die ein für allemal als genügend erachtet wird, oder endlich mit doppelter Hast sich in Sünde und Laster stürzt um so die Consequenz des Bösen zur zielläufigen Auswirkung und die Stimme des Gewissens zur völligen Ruhe zu bringen. Diese Stufe muß sich folglich nicht nothwendig durch wüstes Lasterleben auszeichnen, sie kann sogar innerhalb eines gesetzeseifrigen Pharisäerthums zur Ausreifung gelangen, in welchem Fall Heuchelei und Verstellungskunst (die jedoch auch auf voriger Stufe sich bereits zeigen kann) sich breit machen und gleichsam zum Lebenselement vergeistigt erscheinen werden. Die Jetztzeit scheint reich zu sein an solchen verstockten Pharisäergestalten. Möglich ist die Verstockung nur nach Durchlaufung der zweiten Stufe, also bei vorhergegangener Erleuchtung, nachdem das Gute im Gesetz oder in herrlichen Großthaten Gottes oder durch die Gnade in Christo mächtig an Verstand und Herz appellirt oder letztere gar Aufnahme in's Innenleben gefunden hatte, 2 Mos. 9, 16; 17, 7; 4 Mos. 14, 22 f.; Hebr. 3, 8; Röm. 9, 17; Jes. 6, 9 ff.; Hebr. 6, 4—8.

Der Höhepunkt dieser Stufe, die in besonderm Sinn und fortschreitender Steigerung als Sünde wider den heiligen Geist betrachtet werden kann, ist die Lästerung des heiligen Geistes, Matth. 12, 31 f; Mark. 3, 28 ff; Luk. 10, 12. Der Name Todsünde findet in 1 Joh. 5, 16 seinen biblischen Anhaltspunkt, während er der Sache nach auch in den angedeuteten Aussprüchen Christi und in Hebr. 6, 4 ff. begründet liegt. Man hat sich das Verständniß dieser Sünde erschwert einmal durch eine falsche Auslegung der Aussprüche Christi, nach welcher sie nur Lästerung des heiligen Geistes, weil Lästerung der Teufelaustreibung Christi, die durch dessen Kraft geschah, gewesen ("the ascribing those miracles to the power of the devil, which Christ wrought by the power of the Holy Ghost," sagte Wesley in Uebereinstimmung mit vielen Andern) und demnach heute nicht mehr möglich wäre. Allein diese Auslegung ist falsch, die Worte Christi sind allgemein gehalten und haben unverlierbare Bedeutung noch heute. Sodann scheinen die beiden andern Stellen bloß auf Solche bezogen werden zu können, welche einmal die Gnade der Wiedergeburt empfangen haben und derselben durch eigne Schuld verlustig gegangen sind.

Wenn jedoch für einen Bruder (Wiedergeborenen) gebetet werden soll, falls die das Gebet veranlassende Sünde nicht die zum Tode ist, für welche zu beten überflüssig wäre, weil keine Vergebung erfolgen kann, so ist damit allerdings gesagt, daß Wiedergeborene sich derselben schuldig machen, keineswegs aber, daß nicht auch andere sie begehen können. Nach Johannes (s. 1 Joh. 2, 19) scheint es sogar nahezu für Wiedergeborene eine Unmöglichkeit, so tief zu fallen. Die Hebräerstelle hat gleichfalls Wiedergeborene im Auge und will die aus den vielen Versuchungen und Bedrängnissen der Zeit erwachsende Gefahr des Abfalls zu ihrer Warnung im grellsten Licht vor Augen stellen, verneint jedoch keineswegs die Möglichkeit der Begehung der unverzeihlichen Sünde auch ohne Erfahrenhaben der Wiedergeburt. Deutlich aber leuchtet hervor, daß diese Sünde nicht zu irgend einer beliebigen Zeit begangen werden kann, daß sie eine vorherige allmählige Entwickelung voraussetzt, die endlich eine solche Verhärtung zur Folge hat, daß keine Einwirkung göttlicher Gnade sie mehr zu erweichen vermag. Denn die Unverzeihbarkeit liegt nicht sowohl im göttlichen Gnadenwillen, der von dem Sünder sich abwendet und ihn seinem Verderben überläßt, als in der Unfähigkeit, mit bußfertigem Herzen sich der Gnade zu erschließen. Wer noch irgend Empfänglichkeit besitzt, ist von Gottes Liebewillen nicht ausgeschlossen, aber wer jede Regung des Guten in sich erstickt hat, der ist unrettbar verloren. Das kann weder auf der ersten noch auf der zweiten, sondern erst auf dieser dritten Stufe geschehen, nachdem das Licht der Gnade mit Wissen abgewiesen und die Geduld und Liebe Gottes unter die Füße getreten worden sind. Ist nun das Herz völlig verhärtet und das Gewissen „gänzlich" ertödtet, und hat sich der Mensch mit dem Bösen zur Einheit zusammengeschlossen, es zum Centrum gleichsam seines Innenlebens gemacht, so übt er es mit einem gewissen teuflischen Behagen aus, ist hingegen über das Gute erbost, ja haßt es im Grunde selbst dann, wenn er sich mit heuchlerischer Verstellungskunst demselben anbequemt, geht, wo immer möglich, auf dessen Zerstörung und Vernichtung aus und stößt mit satanischer Schadenfreude oder Wuth die Lästerung des Heiligen hervor. Von Umkehr und Besserung wollen Solche nichts wissen, weßhalb die Befürchtung zweifelmüthiger Seelen, sie möchten dieselbe begangen haben, der beste Beweis vom Gegentheil ist (s. im betreffenden Glaubensartikel). Wie sie das Göttliche in den Staub treten, so schwellen sie in ihrem selbstsüchtigen Gebahren und in ihren eigenen Augen zu schwindelnder Gotteshöhe empor (2 Thes. 2, 4) und offenbaren damit erst recht die furchtbare Hohlheit und

Lügenhaftigkeit des Bösen, indem ihre Vernichtung dem Herrn ein Geringes ist (2 Thes. 2, 8). Sünde wider den oder Lästerung (die Spitze jener) des heiligen Geistes heißt sie, weil sie nur angesichts der Gnadenwirkung des heiligen Geistes sich vollziehen kann, unverzeihlich aber ist sie auch deßhalb, weil der heilige Geist die letzte und höchste Offenbarung Gottes ist, über die hinaus es keine andere mehr giebt, und ist diese verschmäht, dann ist alle Rettungsmöglichkeit auf immer dahin — findet „keine Vergebung weder in dieser noch in jener Welt."

§ 39. Die Folgen der Sünde. Gegen die Sünde als Auflehnung wider Gott und seine Weltordnung muß die Gerechtigkeit reagiren und über sie Strafe verhängen, welche einerseits besteht in der vollen Auswirkung der Consequenz des Bösen, die naturgemäß in Tod und Verdammniß ausläuft, und andererseits in dem Gefühl des Verhaftetseins unter die Strafe, also in Schuld und Schuldbewußtsein.

1. Die Reaktion göttlicher Gerechtigkeit. Das Gute ist Gott und seiner heiligen Lebensordnung gemäß. Alles wahre Leben und Wohlsein der Creatur besteht in der Gemäßheit mit den ihr eingesenkten Entwickelungsnormen, ihr Mißbehagen und Unglück hingegen in der Verletzung und Abweichung von diesen. Der menschliche Körper z. B. findet ein bestimmtes Grad Wärme oder Kälte und ein gewisses Maß Speise oder Trank zuträglich, ja für sein Gedeihen nothwendig, zu große Kälte oder Hitze aber und Unmäßigkeit im Essen und Trinken wirkt zerstörend auf ihn. Noch schädlicher als die Verletzung der Gesundheitsregel muß die Abweichung von oder die Verletzung der Norm des Guten wirken, indem diese in den Mittelpunkt des ganzen Personlebens hineingestellt sich findet; ist aber erst das Centrum in Unordnung gebracht, so muß von da aus die Verstimmung und Desorganisation, die Zerstörungsmacht sich über die ganze Persönlichkeit verbreiten und sie unter ihre Herrschaft bringen. So wenig Einer seine Hand in's Feuer halten kann, ohne sie zu verbrennen, ebensowenig kann er Gottes Gebot übertreten und schadlos bleiben. Es ist eine Gerechtigkeit in den Dingen, die nicht ungestraft verletzt werden kann.

In diesem Sinne nun ist das angestammte Böse selbst eine Strafe der Sünde. Die Uebertretung des Stammvaters hatte eine Verkehrung seines ganzen Wesens zur Folge und diese mußte nothwendigerweise den gesammten von ihm abstammenden Menschheitsorganismus in Unordnung bringen. Der Herr sucht die Missethaten der Väter heim an den Kindern bis in's dritte

und vierte Glied nicht nur mittelst Uebertragung leiblicher Krankheiten, sondern auch kraft jener (nothwendigen) Entwickelungsordnung, nach welcher große sündige Verkehrtheit einen Niederschlag in den Nachkommen absetzen muß, der oft in noch größerer Bosheit sich manifestirt. So sind alle Menschen von Natur Kinder des Zorns, Eph. 2, 3., und weil vom göttlichen Glaubensgesetz abgewichen und zu Sündern an demselben geworden, stehen alle unter dem Fluch des Todes, Gal. 3, 10; Röm. 6, 23; 5, 12. Es darf sogar mit Recht gesagt werden, daß Gott die Sünde durch Sünde straft, wie das aus ihrem oben gezeichneten Stufengang deutlich hervorleuchtet. Zufolge seiner gerechten Weltordnung kann Keiner, der sein Herz der Gnade nicht öffnet, auf der ersten Stufe stehen bleiben, sondern wird genöthigt (nämlich durch seinen sich im Bösen mehr verfestigenden Willen) zur zweiten fortzuschreiten, um nach Durchlaufung dieser bei der dritten anzulangen. In diesem Sinne verstockte der Herr das Herz Pharao's, 2 Mos. 7, 3; 9, 12, vgl. Röm. 1, 24 ff. Da er sich eigensinng gegen die Macht göttlicher Wunderwirkung verschloß, mußten diese je länger je mehr aufhören auf ihn einzuwirken; denn der Widerstand stählt naturgemäß die Widerstandskraft und macht sie um so unbeugsamer. Gotte entlaufen kann selbst Pharao nicht; seine Verstockung muß zur Offenbarung göttlicher Herrlichkeit dienen. Die Langmuth, mit welcher Gott zu diesem Ende solche Gefäße seines Zornes trägt, muß seiner Machterweisung weichen, die in ihrem Verderben und Verdammniß sich kundgiebt, Röm. 9, 17. 22.

2. Tod und Todeszustand. Wir haben § 26 gesehen, daß der Urmensch nur die Anlage (auch zu) leiblicher Unsterblichkeit besaß; die Auswirkung dieser Anlage ward durch die Sünde vereitelt, 1 Mos. 2, 17. Der Tod trat zwar nicht am Tage der Uebertretung ein, wohl aber jene Umstimmung in der geschöpflichen Wohlordnung, welche eine stetig fortschreitende Degeneration der Naturkräfte zur Folge haben und in den Tod auslaufen mußte. Es trat also mit der Sünde sofort ein Todeszustand ein. Der Mensch, aus seinem Lebenscentrum hinausgeworfen, muß zunächst innerlich verkümmern; ohne Zufluß aus dem Quell des Lichts und Lebens verfinstert und erstirbt er nothwendig. Dies ist der (geistliche) Tod in Sünden, Eph. 2, 1; Kol. 2, 13. Vernichtung des Geistes (Seele) kann er nicht wirken, weil diesem als verwirklichtem Gottesgedanken endlose Existenz zukommt; aber er lockert das Band zwischen Leib und Seele und trägt in sich die Kraft der Desorganisation. Naturgemäß entspringt ihm das Heer der Uebel, womit die Welt geplagt ist, wie Gott den Stammeltern

1 Mos. 3, 16 ff. andeutet. Was sonst als normales Naturereigniß und Naturentwickelung schmerz- und mühelos sich vollzogen hätte und ohne Sorge und Kummer in munterem Frohsinn geschehen wäre, das ist nun zu peinlichen Wehen, zu mühsamer und doch vielfach unfruchtbarer Arbeit umgewandelt, denn selbst die Erde scheint um der Sünde willen unter dem Fluch zu liegen (Röm. 8, 19 ff). In der Gesellschaft aber schwört das Böse ein Heer tausendfacher Uebel herauf, wovon Kain's Brudermord (1 Mos. 4) das erste grauenhafte Beispiel ist, und die noch heute in mannigfacher Gestalt das gesellige Leben beschweren und dem Staat wie der Kirche Unheil und Noth bereiten. Im heutigen Socialismus, Communismus und Nihilismus macht sich ein Uebel geltend, das seinen Höhepunkt noch nicht erreicht zu haben scheint, mit Unheil schwanger geht und weithin Verderben zu entladen droht. Das Heer leiblicher Krankheiten hat kaum abgenommen, und wenn auch die medicinische Wissenschaft große Erfolge erzielt hat und die Gesundheitspflege beachtenswerthe Resultate liefert, so hat dennoch die Durchschnittsdauer des Lebens nur um Weniges zugenommen. So lange die Sünde in der Welt bleibt, muß der Tod unausbleiblich nachfolgen.

Allein hiermit ist die Bedeutung des Todes noch lange nicht erschöpft. Nach dem letzten Paragraph läuft die Sünde in Verstockung aus, womit die Ausscheidung alles göttlichen Lebens aus dem Menschengeist vollendet und somit ein Zustand gegeben ist, der nur ein jenseitiger zu werden braucht, um zur ewigen Trennung von Gott sich zu verfestigen, in welcher das Wesen des andern Todes besteht, Offb. 20, 14; 21, 8. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß die Stufe der Verstockung erreicht sein muß, um der Verdammniß zu verfallen; alle Sünde trägt den Keim dieses Todes in sich und schließt aus Unglauben die Seele ab vom ewigen Leben, wo aber Gottes Liebe zum Leben nicht walten kann, da waltet sein Zorn zum Tode, Joh. 3, 36.

3. Schuld und Schuldbewußtsein. Körperliches Unbehagen kann auf die Verletzung von Gesundheitsregeln nicht ausbleiben. Wenn ein Naturgesetz, sage das Gesetz der Gravitation in seiner Centrifugalkraft aufgehoben würde, so würden die Planeten unseres Systems unaufhaltsam in die Sonne stürzen und in Feuer und Gasformen aufgehen—eine furchtbare Katastrophe wäre das, und doch, weil empfindungslos, würden sie nichts davon „inne werden"; das Lebensgesetz des empfindenden und feinfühlenden Menschen aber kann nicht durchbrochen werden, ohne in seinem Wesensinnern sich als Mißklang und Unlust kundzugeben. Würde ihm nun

ein solches Durchbrechen von fremder Macht ꝛc. angethan, so könnte wohl auch Verletzung des Lebensgefühls eintreten, aber diese Verletzung würde nur als Widerfahrniß empfunden, dessen Abwendung nicht in eigner Macht stand. In der Sünde hingegen wird ein selbstmächtiger Durchbruch des Lebensgesetzes vollzogen und die folgende Unlust wird als Selbstverletzung und daher als eigene Schmach empfunden, zugleich aber auch, weil der Mensch Gottes Geschöpf ist, als nichtseinsollende Verletzung der göttlichen Lebensordnung. Im Gewissen kündigt sich die Sünde an als Abfall von der eignen Wesensidee und der darin gesetzten göttlichen Bestimmung, daher zugleich als Auflehnung gegen Gottes heiligen Willen—deßhalb die Unveräußerlichkeit des Gewissens und die Gewalt mit der es nach verübter Frevelthat sogar oft bei Verstocktscheinenden sich äußert. In ihm thut sich das Schuldbewußtsein kund. Gleich nach geschehener Uebertretung wurde es in den Stammeltern als richtendes und verurtheilendes rege. Schamerfüllt, Gotte den ihm schuldigen Gehorsam nicht geleistet zu haben, fliehen sie vor ihm in's Versteck (1 Mos. 3). Darin, daß jeder die Schuld von sich abwälzen will, offenbart sich die entehrende, dem gutgeschaffenen Wesen widerstreitende und dieses degenerirende Natur der Sünde. Bei aller Bosheit bleibt der Mensch seiner selbst wegen verpflichtet, gut zu handeln und zu sein, und bei allem Ungehorsam bleibt er Gott Gehorsam schuldig. Jene Verpflichtung und dieser Gehorsam kann ihm nicht erlassen werden. Daher das drückende, unheilschwangere Gefühl des Schuldbewußtseins, die innere Noth, Pein, Angst, Furcht welche es ausgebiert. Die Rachegöttinnen der Griechen und Römer sind davon ein furchtbar ernstes Zeugniß, und die griechische „Schicksalstragödie" zeugt von dem unausweichlichen Strafverhängniß, welches den Schuldigen trifft. Wenn aber so das „natürliche" Gewissen von der Consequenz Kunde gibt, mit welcher auf Sünde und Schuld Strafe folgt, so muß diese in der göttlichen Weltordnung begründet sein und als Recht der Gerechtigkeit zu gelten haben.

§ 40. Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit. Die erstere ergibt sich aus dem sündigen Verderben, der Schuld und dem Schuldbewußtsein, die zweite aus der Reaktion des Gewissens gegen die Sünde, dem Heilsverlangen und dem Vermögen der Freiheit.

1. Die Erlösungsbedürftigkeit. Dieselbe des Weiteren begründen zu wollen, erschiene als Wortverschwendung. Daß ein von Schmerzen gepeinigter Kranker der Heilung bedarf, ist selbstverständlich.

Tausendstimmig ertönt der Klageruf durch die Menschheit von wegen dem auf ihr lastenden Elend und Noth. Wenn sogar ein lebensfroher Grieche Niegeborensein für das größte der Glücksgüter hält und für das nächstgrößte gleich nach der Geburt sterben, so muß in der That das Menschenleben ein trauriges sein. Und damit stimmt der Psalmist überein: „Unser Leben währet siebenzig Jahre und wenn es hoch kommt achtzig Jahre, und wenn es köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen." Die Uebel aber sind Erscheinungsformen des Bösen. Wer da meint, sie würden Wirklichkeit haben auch ohne dieses, der kennt die Macht desselben nicht und verschließt sein Auge vor dem Zeugniß der Geschichte und Erfahrung. Der Causalnexus zwischen Sünde und Krankheit war nicht nur dem Volksglauben zur Zeit Jesu eine feststehende Thatsache, Joh. 9, 2 vgl. 5, 14., sondern den Völkern des Alterthums nicht minder. Der Unfall vor Ai und das weitere Unglück das über Israel hereinzubrechen drohte von wegen der Sünde Achans (Jos. 7) ist ein Beispiel, dem sich viele ähnliche aus der Profangeschichte zur Seite stellen ließen. „Die Sünde ist der Leute Verderben." Ihr größtes Uebel ist die Schuld und das Schuldbewußtsein. Um dieses loszuwerden, würde man willig Alles drangeben. Keine Hekatomben waren selbst den Heiden zu groß oder zu kostbar, um damit die Gunst der Götter zu erkaufen oder Freiheit von einem Leiden oder Unglück zu erwirken. Groß ist also das Bedürfniß der Erlösung.

Und zwar nicht die Uebel sind es bloß, von welchen man befreit zu sein wünscht, sondern, wofür das Opferwesen ein klarer Beleg ist, die Sünde selbst wird als Unheil wirkend empfunden, Befreiung von welcher bei aller Geneigtheit zu ihr sich als Haupterforderniß ankündigt. Die Uebel des Lebens könnte man als nun einmal nicht abwendbar anzusehen sich gewöhnen und sie mit (stoischem) Gleichmuth zu ertragen lernen, wenn nur Sünde und Schuldbewußtsein beseitigt wären. Doch hiezu sind alle angewendeten Mittel vergeblich gewesen. Als bestes Mittel müßte sich wahre Buße und Reue ausweisen, weil sie nicht bloß für Vergebung empfänglich macht, sondern in ihr das Lebensinnere vom Bösen sich losschält und so zur Ausübung des Guten geeignet wird. Allein solche Buße ist dem natürlichen Menschen unmöglich, dazu muß schon eine übermenschliche Kraft ihm die Hände reichen, wodurch eben dessen Erlösungsbedürftigkeit in's hellste Licht tritt.

2. Die Erlösungsfähigkeit. Schon die Unzufriedenheit mit dem sündigen Lebenszustand ist davon ein Beweis, sowie die Religiosität, welche die Sünde nicht auszutilgen vermocht hat. Selbst die Natur-

religionen weisen noch auf ein Berührtsein von dem Göttlichen hin und geben eine Empfänglichkeit dafür zu erkennen. Warum Gebet und Opfer, wenn man nicht wünschte das Mißverhältniß zur Gottheit beseitigt und in Wohlverhältniß umgewandelt zu sehen? Wie könnte das Gewissen sein Zeugniß gegen das Böse ablegen, wenn nicht in ihm sich noch eine Macht des Guten ankündigte, welche die Fähigkeit zur Umkehr lebendig erhält? Oder sollte eine Lebensnorm im Menschen gesetzt sein, welcher gemäß sich zu bestimmen er sich unausweichlich verpflichtet fühlt, ihm aber das Vermögen solcher Bestimmung absolut fehlen? Das wäre ein unerklärbarer Widerspruch. Die von überall hertönenden Sehnsuchtsstimmen nach Erlösung, das allgemeine Verlangen nach Heil redet laut nicht von Bedürfniß nur, sondern auch von der Fähigkeit, sich der Erlösung theilhaftig zu machen, das dargereichte Heil sich anzueignen.

Der Glaubenslehre vierter Theil.

Die Lehre vom Heil.

Erste Abtheilung.

Die Heilsverwirkung.

Erster Abschnitt.

Die Person des Heilsmittlers.

§ 41. Der Heilsrathschluß. In ewiger Voraussicht der Sünde faßte Gott ewig den Rathschluß der Erlösung, um trotz jener seine Weltidee zur vollkommenen Verwirklichung zu bringen. Der Vollzug dieses Rathschlusses beginnt sofort nach eingetretenem Sündenfall und geht durch die Jahrhunderte hindurch fort, beides in der Heidenwelt und in Israel, bis er in der Person und dem Werke Christi zur objektiven Auswirkung kommt, sodann durch das Werk des heiligen Geistes in der Menschheit selbst immer lebendigere Gestalt gewinnt, um endlich in der Vollendungszeit im neuen Himmel und der neuen Erde in vollendeter Herrlichkeit realisirt zu sein.

1. Der Heilsrathschluß als göttlich gefaßter. Wir haben oben § 17, 2 und 3 gesehen, daß schon die Weltidee in der Liebe Gottes ihren Grund hat, und daß in diese Weltidee die Sünde als das Nichtseinsollende miteinbegriffen gedacht werden muß. So wenig konnte dieselbe Gott überraschen, daß sie vielmehr in der ewig von ihm gedachten Welt der Möglichkeit nach gesetzt war, weil ohne diese Möglichkeit eine Welt wie er sie wollte selbst nicht möglich gewesen wäre. Das Wirklichwerden des Bösen war zwar gegen seinen Willen, konnte aber der nothwendigen creatürlichen Freiheit wegen nicht verhindert werden. Gott konnte jedoch vom Bösen seine Welt sich nicht verderben lassen; als selbstherrlicher

Schöpfer muß er dieselbe einem ihm gemäßen Vollendungsziele entgegenführen. So hat er denn in seiner Ewigkeit auch die Wirklichkeit des Bösen umschlossen, um demselben sogleich bei seinem Auftreten in der Zeit entgegenwirken und es unschädlich machen zu können. Wie alle Gedanken Gottes so ist auch der Gedanke des Heils ewig. Vor Grundlegung der Welt war dasselbe bereits im Rath des göttlichen Willens festgesetzt, dessen Mittler ausersehen und dessen Ausführung gesichert, 1 Petr. 1, 20; Eph. 1, 4. 9. 11. Für und in Gott hat die Erlösung schon vor der Schöpfung dieselbe Realität wie heute (Offb. 13, 8). Nur unsere verkehrten Zeitbegriffe auf Gott angewandt sind es, die uns diese Thatsache verkennen lassen; wird hingegen seine Ewigkeit gefaßt, wie sie gefaßt werden muß, um ihrem Begriff zu genügen, so hat das keine Schwierigkeit, da sie das zu beiden Seiten die Zeit Ueberragende und Umschließende ist, welches die Zeit aus ihrem Schoße gebiert, um sie in sich zu hegen und sich gleichzubilden. (Der Zeitinhalt ist natürlich gemeint.)

Aus der Liebe geht der Erlösungsrathschluß hervor. Gott muß die gefallene Welt erlösen, aber es ist dies nicht ein von Außen ihm aufgedrungenes Muß, ist ja doch ursprünglich außer ihm nichts, sondern es ist das Naturmuß seiner Liebe. In der Liebe zum Sohne findet der Vater den Triebgrund wie zur Weltschöpfung so zur Welterlösung, der Sohn aber freut sich des vom Vater ihm Uebergebenen und macht dessen Willen zu seinem eignen. Der Vater hat die Welt so geliebt, daß er sie zu erlösen beschließt, weil er den Sohn, durch den sie geschaffen worden (1 Kor. 8, 6), als sein anderes Selbst ewig liebt, Joh. 3, 16; 17, 24. Die Welt ist Gott ins Herz gewachsen; er kann so wenig von ihr lassen, als wie der Vater vom Sohne und der Sohn vom Vater.

Demgemäß muß sein Heilsrathschluß allumfassend sein. Weder hat Gott den Sündenfall angeordnet im Hinblick auf die Erlösung und dann doch nur ein Theil der Menschen zur Seligkeit vorausbestimmt, das andere Theil aber als Gefäße seines Zorns zur Verdammniß (Supralapsarismus), wornach er das Böse gewollt hätte und dann doch, trotzdem sie nicht anders als sündigen konnten, so viele verdammen würde zur Verherrlichung einer (seiner) Gerechtigkeit, die sich selbst widerspricht; noch auch hat er nach eingetretenem Sündenfall, der in Freiheit erfolgte, die einen zur Seligkeit, die andern übergehungsweise zur Verdammniß vorausbestimmt (Infralapsarismus), da diese Theorie dieselbe Inconsequenz in sich schließt, wie die erste und vollständig ausgedacht zu ihr fortgehen muß, wie Calvin wohl erkannte.

Vielmehr, wie die lutherische Kirche, und wie nach dem Vorgang der Arminianer noch entschiedener der Methodismus lehrt, will Gott das Heil Aller und ist die Erlösung nicht bloß für die, welche sich derselben im Glauben theilhaftig machen, sondern auch für die übrigen, so gewiß sie in die „alle Dinge" (τὰ πάντα) miteinbegriffen sein müssen, welche nach Eph. 1, 19 u. Kol. 1, 20 unter Christus als Haupt zusammengefaßt sind, und von der Welt nicht ausgeschlossen sein können, die nach 2 Kor. 5, 19 Gott mit sich selbst versöhnet hat.

2. Die Anbahnung des Heils. Sofort nach eingetretenem Sündenfall beginnt Gott das ewig gewollte Heil in die Zeit einzuführen. Der Fluch, der über den Acker ausgesprochen, die Mühsal und das Elend des Lebens, das angekündigt wird, ist freilich Strafe der Sünde, aber es soll doch auch dem Menschen über das Wesen der Sünde die Augen öffnen, soll dieselbe ihm verleiden, Reaktionen gegen sie hervorrufen. Das Böse wird eine Macht werden auf Erden, jedoch auch das Gute wird seine Anhänger haben und seine Kraft entfalten, bis es endlich im Schlangenkopfzertreter den vollen Sieg davonträgt, 1 Mos. 3, 15. Es ist die von der Gnade durchwaltete künftige Geschichtsentwickelung, welche dies Protevangelium zeichnet—eine Entwickelung, die erst von Abraham aus in zwei Wege auseinandergeht, um dennoch in Christo ihr einheitliches Ziel zu finden.

a) Die Heidenwelt. Die Aussonderung Abrahams zum Stammvater eines Volkes, das zum Heilsträger bestimmt war, hat zur Kehrseite das beziehungsweise Zurückziehen Gottes von der übrigen Menschenwelt. Es kann dies allerdings als Strafe der Sünde gefaßt werden (Röm. 1, 24 ff.), welchem jedoch eine göttliche Heilsabsicht zur Seite geht; denn erst wenn ein Kranker seine Krankheit gefährlich weiß, wird es ihm um Abhülfe zu thun sein. Ganz von Gnadenwirkungen entblößt ist auch die Heidenwelt nicht. Dieselben machen sich in den heidnischen Religionen trotz ihrer Verkehrtheit geltend. Wohl hat das Böse öfter sogar unter dem Deckmantel dieser Religionen schauerliche Gestalten angenommen; aber wer will behaupten, daß es ohne alle Religion nicht noch viel schlimmer ausgesehen hätte, die Völker nicht im Sumpf der Verthierung völlig zu Grunde gegangen wären? Was das Heidenthum im Staat und bürgerlichen Leben, in Wissenschaft und Kunst Schönes und Großes geleistet, das steht in engster Verbindung mit seiner Religiosität. Von dieser gingen die Impulse dazu aus und in ihr blieben diese lebendig. Nachdem Philosophie und Aufklärung den Glauben des Volks untergraben und ausgeleert hatten, da war es auch

mit seiner Aufschwungsfähigkeit zu lebenswerthen und lebensvollen Thaten zu Ende, da machte die alte Welt des griechisch-römischen Heidenthums Bankerott.

Soll nun hiemit der Stab über die Philosophie selbst gebrochen sein? Keineswegs. Was noch Menschenwürdiges vorhanden war, fand dessenungeachtet in ihr seine Vertretung. Ihre größten Repräsentanten meinten es gut mit dem „Volk" und waren (für Heiden) leuchtende Exempel der Tugend. Das wäre kaum möglich, wenn nicht ihre Philosophie eine Kraft zum Guten in sich getragen hätte. Ohne Zweifel besaß die Philosophie eines Sokrates, Plato und Aristoteles mehr wirklichen Wahrheitsgehalt als die Volksreligion, und sie kann daher nicht von göttlicher Wirksamkeit ausgeschlossen gewesen sein. Sie hat Gedanken zur Welt geboren, welche als ein schätzbares Gut vom Christenthum aufgenommen werden durften. Doch ihre Hauptbedeutung in dieser Richtung liegt in den Denkformen, welche sie ausgearbeitet und der Nachwelt übermittelt hat, und von welchen die Kirchenlehrer nützlichen Gebrauch machen konnten. Dem Volke konnte sie freilich die Religion nicht ersetzen, aber es war auch theils ihre göttliche Bestimmung, die Auflösung dieser falschen Religion herbeizuführen, damit das Verlangen nach der wahren rege werde und sich vertiefe. Das Sünden- und Schuldbewußtsein ließ sich nicht forterklären, und wenn man in den Götteropfern keine Befriedigung mehr fand, mußte die Sehnsucht nach thatsächlicher Versöhnung um so stärker werden. In dem Mysterienkultus wollte man diese Sehnsucht stillen, allein umsonst, erst in Christo fand dieselbe Genüge. Wiewohl nicht von ihnen lassend, ließ doch Gott so die Heiden ihre eignen Wege gehen, damit sie zu sich selbst gebracht, in ihrem Elend nach Gott fragen und ihn suchen möchten und zur Annahme des Heils willig würden, Apstg. 14, 16; 17, 27. 30.

b) Israel. Die positive Anbahnung des Heils geschah in Israel. Der mit Noah geschlossene Menschheitsbund gestaltete sich mit Abraham zum Bunde für das von ihm abstammende Volk, von dem aus derselbe dann doch der gesammten Menschheit zu Gute kommen sollte, 1 Mos. 22, 18. Der Heilsmittler mußte als menschliche Person aus dem Schooß der Menschheit hervorgehen, daher einem besondern Volke angehören, in welchem gleichsam der Naturboden für ihn bereitet wurde. Diesem Volke mußte zu dem Ende Gottes Sorgfalt und Pflege sich zuwenden. Wird dies bereits in der Patriarchengeschichte deutlich, so noch deutlicher in den Machterweisungen, durch welche Gott sein Volk sich aus Egypten erlöst, dem Gesetzesbund, den

er am Sinai mit ihm eingeht, der Einführung ins gelobte Land, das für seine Mission wie geschaffen war, und der väterlichen Führung, welche er ihm in der Folgezeit angedeihen ließ. In der Wahrung seiner Sonderstellung unter den Völkern und im treuen Gehorsam gegen Jehovah lag Israels Heil; der Abfall von Jehovah brachte ihm Verderben. Auf die Uebertretung des Gesetzes mußte die Strafe folgen. Aber der göttliche Heilsrathschluß konnte deßhalb nicht hinfällig werden. Der Bund, den er mit ihm geschlossen, war ein ewiger Bund, die gewissen Gnaden David's, welchen selbst ihre Untreue nicht aufheben sollte, Jes. 55, 3; 54, 10; 61, 8. 9. Recht eigentlich Gesetzesvolk sollten sie sein und in ihrem Leben als solches sich erweisen. Auch läßt sich nicht verkennen, daß es wie in religiöser, so in sittlicher Beziehung über die Heidenvölker emporragte; und selbst in den Zeiten des tiefsten Verfalls fehlte ihm wenigstens das religiös-sittliche Ideal nicht—die „Männer Gottes" hielten den Gedanken des Gesetzes und der daraus erwachsenden Verpflichtung lebendig. So wurde freilich die große Kluft zwischen dem Ideal des Gesetzes und der schlechten Wirklichkeit erst recht offenbar. In der Strafe, in dem Hingeben an die Gewaltherrschaft ihrer Unterdrücker setzte Jehovah sein Verdammungsurtheil darauf. Die Sünde ward zugleich das Zeichen der eignen Ohnmacht. Man fand sich unvermögend dem Gesetz zu entsprechen, und doch wußte man sich dazu verpflichtet. Von wem anders sollte man hier Abhülfe erwarten als von Jehovah? Die Sehnsucht nach Heil wurde rege. Das Gesetz ward ein Zuchtmeister auf Christum, Gal. 3, 24. So werden die Zeiten des tiefsten Verfalls und Elends die Zeiten der kräftigsten Heilsverkündigung, Jes. 7, 14 u. Kap. 40—66 durchweg; Hag. 2, 6 ff. u. s. w. Ein zwiefacher Segen erwuchs aus der babylonischen Gefangenschaft und der als Strafe geltenden Bedrückung überhaupt: der von aller Neigung zum Götzendienst gereinigte Glaube an den einen wahren Gott, und die gewisse Zuversicht auf den verheißenen Messias. Daß diese Zuversicht während der Zeit, da die Prophetie schwieg, nicht erlosch, daß sie beim Anbruch der Heilszeit in manchen Gemüthern recht lebendig war, das ist aus dem Beispiel einer Hannah und eines Simeon deutlich; wird sie nicht in der auserkorenen jungfräulichen Mutter des Messias eine besondere Lebendigkeit entfaltet und ihr eine specielle Würdigkeit zu solch' herrlicher Mutterschaft verliehen haben? In diesem Sinne läßt sich dem Erbsegen eine Bedeutung zumessen, von welcher Lange so gerne redet.

Anmerkung. Die weitere Eintheilung der Glaubenslehre. In Christo erschien das Heil in persönlicher Gestalt, wenn er freilich auch dasselbe erst durch sein Werk zur lebenskräftigen Auswirkung gebracht hat. Das Amt des heiligen Geistes ist es, die Heilskräfte Christi den Menschen mitzutheilen, ihn in den Herzen und dem Leben der Gläubigen und der Kirche zu verklären. Die Entwickelung des Christenthums in der Welt ist eigentlich die Fortsetzung des gottmenschlichen Lebens Christi im Geist; in der Vollendung und Weltverklärung aber wird die Kräftigkeit des von ihm ausgehenden Heils vollkommen offenbar werden und ihren Triumph feiern. In allem Weiteren handelt es sich also um das Heil, womit daher der letzte Theil der Glaubenslehre überschrieben ist, das aber gemäß gegebener Andeutungen in verschiedene Unterabtheilungen zerfallen wird.

Erstes Kapitel.

Schrift- und Kirchenlehre.

§ 42. Christi Menschheit. Bei dem strengen Monotheismus des Alten Testaments läßt es sich erwarten, daß die menschliche Seite des künftigen Messias mit besonderer Deutlichkeit gezeichnet sein wird. Jedoch auch das Neue Testament führt ihn sogleich als eigentlichen Menschen unter Seinesgleichen ein, indem es redet von seiner Geburt, seiner allmähligen Entwickelung wie hilflosen Kindheit, seiner ächtmenschlichen Lebensweise, sowie von der Thatsache, daß er im Gemüth verschiedentlich gestimmt sein, daß er versucht werden, daß er leiden und sterben konnte. Aber dennoch fällt die Zeichnung eigenthümlich aus, indem dieser Mensch als vollkommen sündlos dargestellt wird, in welchem die ursprüngliche (durch die Sünde zerrüttete) Gottebenbildlichkeit ihre Vollendung feiert.

1. Christi Geschichtlichkeit. Daß Christus wahrer Mensch war, daß er zur Zeit des Kaiser Augustus und des König Herodes auf den Schauplatz trat, daß er wie einer von ihnen unter Menschen leibte und lebte und unter Pontius Pilatus den Kreuzestod starb, und daß er durch diese seine Geschichtlichkeit vermittelt der Stifter des Christenthums ist, bezweifelt heute wohl Niemand. Als geschichtliche Person kann man ihn ebensowenig läugnen, wie man einen Karl den Großen oder einen Washington läugnen kann. Die Ursache davon liegt in seinen folgenreichen

geschichtlichen Thaten, und von diesen Thaten gibt die Schrift authentische Kunde. Die Hervorhebung des Menschseins Christi ist ein durchaus berechtigter Zug der Neuzeit und findet in den biblischen Urkunden seine volle Begründung. Wie hell sie auch seine göttliche Herrlichkeit mögen leuchten lassen, es wird dies nie auf Kosten seiner Menschheit geschehen, da eine Verkürzung dieser auch die Verkürzung der von ihm zu stiftenden Erlösung nothwendig in sich schlösse.

2. Der Messias im Alten Testament. Gleich die Verheißung vom Schlangenkopfzertreter lautet ganz menschlich, und die den Patriarchen gegebene von dem künftigen Segen ihrer Nachkommenschaft nicht minder. Der 1 Mos. 49, 10 geweissagte Ruhebringer muß freilich große Anziehungskraft und gewaltige Herrschermacht besitzen, wenn die Völker ihm gehorsamen werden; aber er soll doch aus dem Stamm Judas hervorgehen. Wie sehr er sogar den Moses an Sehergabe und inniger Verhältnißstellung zu Gott überragen mag, immerhin wird er ein Prophet sein wie Moses und ein Angehöriger desselben Volks, 5 Mos. 18, 15. Seine Volksangehörigkeit wird 2 Sam. 7, 12 ff. durch die David'sche Abkunft gekennzeichnet und Micha 5, 1 sogar bis auf den Ort der Geburt lokalisirt.

Der innige Zusammenhang mit seinem Volk leuchtet auch daraus hervor, daß er theokratische Aemter bekleiden wird, wie sie in der Geschichte Israels in der Person des Propheten, Hohenpriesters und Königs verwaltet wurden. Die Vereinigung des Propheten- und Königthums in seiner Person erhellt zur Genüge aus obigen Stellen, für sein Hohenpriesterthum tritt Ps. 110 ein. „Sind nun schon Persönlichkeiten, in denen eins dieser Aemter eine besondere Höhe erreicht, Vorbilder auf den Messias, so sind dies im eminenten Sinne solche Persönlichkeiten, in denen sich diese Aemter zusammenfassen wollen, wie Abraham, Moses, David. Daher die Weissagung des 110. Psalm von einem Priesterkönig in der Weise Melchisedeck's und die des Sacharia von der Vereinigung des königlichen und priesterlichen Amtes im Messias (Sach. 7, 12 ff)." Kahnis. Ergreifend wird die menschliche Niedrigkeit des Messias im zweiten Theile Jesaias geschildert. Die Besten des Volks, das im Ofen des Elends geläuterte Volk, welches sich Jehovah wieder zuwendet und so auf's Neue Anrecht auf den Namen Israel erhält, ist Jehovah's Knecht und Auserwählter, der seinen Heilswillen auszuführen vor allen Völkern den Beruf hat, Jes. 43, 10. 20; 44, 1. 21; 45, 4. Aber als Volk kann es der Menschenwelt den

Segen Abraham's nicht vermitteln, denn dazu bleibt auch dessen beste Wirklichkeit hinter dem zurück, was das Gesetz als nothwendige Forderung hinstellt. Ja selbst das geläuterte Volk ist noch mit Sünde behaftet und bedarf der Erlösung, vielmehr das Volk in seiner geschichtlichen Totalität. Ist der fromme Theil selbst eines erlösenden Heils benöthigt, dann kann es, wenn sein Leiden im gewissen Sinne auch dem ganzen Volk zu Gute kommt, doch natürlich nicht für dessen Sünden einstehen. Daher läßt denn der Prophet die Geistesenergie des Knechtes Israel sich gleichsam verdichten zu einem Knecht Jehovah's im einzigen und auszeichnenden Sinne, der das Recht halten zu lehren versteht, weil er den Geist Jehovah's besitzt, und der als der Reine und Heilige die Sünden des Volks auf sich nehmen und für sie büßen kann, Kap. 53.

Die allgemeinste und zugleich intensivste Bedeutung als Mensch liegt in den Stellen Jes. 4, 2 (vgl. 11, 1.), wo der Messias als Sproß der Erde erscheint, Ps. 8, wo allerdings vom Menschen als solchem die Rede ist, jedoch auf eine Weise wie sie sich nur im Menschen κατ' ἐξοχήν realisirt findet, weßhalb derselbe 1 Kor. 15, 27 und Hebr. 2, 6—8 auf Christum bezogen wird, und Dan. 7, 13 f. Hier schaut der Prophet in der Gestalt eines Menschensohnes Einen, dem Ehre und Gewalt über alle Völker übertragen wird, und zwar ewige Gewalt zu den Zwecken seines ewigen Königreichs, womit der Messias in einer Bedeutung erscheint die soweit wie die Erde und die gesammte Menschheit reicht — sonach ist er ein göttlicher, der ideale Mensch, in dem die Menschheit ihre Wahrheit findet.

3. Geburt, Kindheit und Jugend. Die Erzählung von der Geburt gibt den beiden Evangelisten Matthäus und Lukas Veranlassung, den Stammbaum Jesu rückwärts zu verfolgen. Der letztere, dem universalistischen Charakter seines Evangeliums gemäß, thut dies bis auf Adam (Kap. 3, 23 ff.), der erstere bis auf Abraham, um ihn vor Allem als den Messias Israels zu kennzeichnen; bei beiden jedoch wird sein Verwachsensein mit der Menschheit gleich deutlich. Trotz der verherrlichenden Umstände, wie die Erscheinung der Engel ꝛc., läßt die Geburtserzählung des Lukas auf tiefere Niedrigkeit und Armuth schließen als die des Matthäus; nach diesem wirft der wunderbare Stern und die Huldigung der Weisen einen leuchtenden Glorienschein um das neugeborene Kind. Aber auf der Flucht nach Egypten und in der nachherigen Wohnhaftmachung im geringen Nazareth verweht dieser Glorienschein bald wieder unter dem beschwerenden Druck alltäglicher Wirklichkeit, der, wenn auch bedeutsam, doch keineswegs

dadurch gehoben wird, daß damit eine alte Prophetenstelle in Erfüllung geht (Matth. 2, 15 vgl. Hos. 11, 1). Diese von Matthäus berichteten Vorgänge sowie die Darstellung des Lukas lassen auf eine ebenso hilflose Kindheit schließen wie sie allen Menschen gemeinsam ist.

Der Segen göttlicher Gnade ruhte allerdings in einziger Weise auf dem Kinde, doch wuchs es und nahm zu in leiblicher und geistiger Hinsicht wie alle andern Kinder, Luk. 2, 40. In V. 41 — 52 wird uns ein Einblick in das Leben des Zwölfjährigen eröffnet, der uns mit Ahnungen einer verheißungsreichen Zukunft erfüllt. Die Geschichte weiß freilich auch von andern frühreifen Knaben zu erzählen, die an Verstand und Geist weit über das gewöhnliche Maß ihres Alters voraus waren, und mehr ist nicht nothwendig darin enthalten, daß alle Zuhörer staunten ob dem entsprechenden Sinn und der hohen Vernünftigkeit der Antworten, die Jesus den gelehrten Rabbinen gab; aber sein Gefühl der Heimathlichkeit im Tempel und das dämmernde Bewußtsein, daß er in einem eigenthümlichen Verhältniß zu Gott stehe, den er seinen Vater nennt, erschließt eine Innenwelt wie sie sich sonst in Knaben solchen Alters nicht findet. Dennoch war er ganz Mensch und seine Entwickelung noch keineswegs abgeschlossen; auch ferner seinen Eltern unterthan, erstärkte er körperlich bei der Beschäftigung in der Werkstatt Joseph's, und durch Lesen des Alten Testaments und sinnenden Verkehr mit der Natur wie im Umgang mit seinen Mitmenschen, stieg er von Stufe zu Stufe aufwärts in geistiger, sittlicher und religiöser Entwickelung und erst bei Antritt seines Lehramts war diese vollendet, womit jedoch nicht gesagt sein will, daß sie durch die Erfahrungen seines Berufslebens nicht noch tiefer und reicher wurde.

4. Sein Leibes- und Gemüthsleben. Wie alle Menschen bedurfte er der Nahrung und Ruhe, und so sehen wir ihn denn zu Tische sitzen und essen, sich ausruhen und schlafen, Mark. 2, 14 ff; Matth. 9, 10 f; 11, 19; Luk. 7, 31 ff; Matth. 8, 24; Joh. 4, 31 und V. 6 und 7. Das Zeugniß des Johannesevangeliums hat doppelten Werth. Von Seiten negativer Kritik hat man Doketismus in demselben finden wollen, aber Essen und Trinken und Ermüdetsein von der Reise und sich derowegen hinsetzen und ausruhen sieht gewiß nicht nach einer Scheinleiblichkeit aus. So verschieden das von Johannes gezeichnete Christusbild von dem der Synoptiker ist, in solchen Zügen ächter Menschlichkeit trifft es genau mit diesem zusammen. Jesus geht aus und ein in seiner Herberge, 1, 39., nimmt an Festlichkeiten Theil, 2, 1 ff., hat leibliche Brüder die noch nicht an ihn

glauben 7, 3 ff., gibt noch in der Todesstunde ächtmenschlicher Sohnesliebe einen innigen und sorgsamen Ausdruck 19, 26 f., weint am Grabe seines Freundes Lazarus Thränen des Mitleids 11, 35. 36., und empfindet ein tiefes Freundschaftsbedürfniß, tiefer und inniger noch als es nach den Synoptikern erscheinen könnte. Nach diesen besteht der engere Freundschaftskreis, mit welchem sich Jesus umgibt aus drei seiner Jünger (Matth. 17, 1 ff. und Parall.), nach Johannes aber hat er aus diesem engern Kreise noch die Auswahl eines Einzigen gemacht, der seiner besondern Eigenart und Gemüthsbeschaffenheit nach sich am besten zur innigsten Freundschaft mit ihm eignete 12, 23 ff. Johannes berichtet wohl nicht von der Geburt, und warum sollte er auch den Zeichnungen des Matthäus und Lukas noch 'was hinzufügen? aber er setzt dieselbe voraus und deutet 1, 14 unmißverstehbar auf sie hin. Weit davon entfernt einem Doketismus zu huldigen, macht gerade er das Gekommensein in's Fleisch zum Bekenntnißzeichen sine qua non 1 Joh. 4, 2; 2 Joh. 7. Sowohl nach ihm wie nach den Synoptikern fühlt sich Jesus von Freude gehoben, von Trauer niedergestimmt und erschüttert, 11, 28; 12, 27; Luk. 10, 21; 19, 41.

5. Versuchbarkeit und Leidensfähigkeit. Die drei ersten Evangelien berichten die Versuchungsgeschichte, Johannes deutet sie wenigstens an (1, 28 ff.), und ähnliche Anlässe der Versuchung, wenn freilich auch nicht vom Satan ausgehend, kann man z. B. in 6, 15. 26. finden. Der von einem Pauliner verfaßte Hebräerbrief hebt die Thatsache des Versuchtwordenseins stark hervor (2, 18; 4, 15). Die Versuchlichkeit gehört nothwendig zum Menschsein. Wie der erste, so mußte auch der zweite Adam versucht werden können; konnte er es nicht werden, so war er nicht wahrer Mensch und es fehlte seinem Thun und Leiden der ethische Charakter, welcher es erst wahrhaft vorbildlich macht und auch für die von ihm zu vollbringende Versöhnung von hoher Bedeutung ist. Sein Versuchtwerden war also kein Spiel, sondern ist geschichtliche Wahrheit, wie die Evangelien berichten. War er versuchlich und wurde er versucht, so ist damit auch die Möglichkeit der Sünde gegeben, da die absolute Unmöglichkeit derselben die Versuchung zum Gaukelspiel stempeln würde.

Die Leidensfähigkeit Christi ist gleichfalls ein beredtes Zeugniß seines Menschseins, und diese wird vielfach anschaulich gemacht. In Gethsemane zittert und zagt und bebt er; er empfindet den allgemeinmenschlichen Widerwillen gegen den Tod, Luk. 22, 42—44. Die Seelenarbeit und furchtbaren Erfahrnisse der letzten Zeit, sowie das Leiden, das er schon vor der Kreuzi-

gung zu bestehen hatte, ließ diese eine schnellere Wirkung auf ihn ausüben, als das sonst gewöhnlich war, Mrk. 15, 44; Joh. 19, 33. Sein Tod, wie der anderer Menschen, bestand in der Trennung des Leibes und der Seele, Matth. 27, 50; Mark. 15, 37; Luk. 23, 46; Joh. 19, 30, und derselbe war in der vollsten Realität eingetreten, Joh. 14, 34 f. — Für all' dieses haben wir das einstimmige Zeugniß der Evangelien, und die Briefe der Apostel sind damit in voller Uebereinstimmung. Jakobus und Petrus halten sich vorzugsweise gern an der menschlichen Erscheinung ihres Meisters, an seinem irdischen Thun und Leiden, an seinen Tod und Auferstehung. Aus den vier Hauptbriefen des Paulus ließe sich auf einen geschichtlichen Christus schließen, ganz wesentlich wie ihn die Evangelien zeichnen, auch wenn wir uns auf ihre Zeichnung gar nicht berufen konnten.

6. Jesu Sündlosigkeit. Direkt bezeugt wird dieselbe 2 Kor. 5, 21; Hebr. 4, 15; 1 Pet. 2, 22 f., aber sie ist überall, wo die Briefe vom Versöhnungswerke reden, die ständige Voraussetzung der Apostel. Denn wie könnte er unsere Sünden tragen, wenn er selbst mit Sünden belastet wäre; wie könnte sein Blut, sein Opfer die Kraft besitzen, Sünden wegzunehmen ohne eigene sündlose Reinheit; wie könnten wir durch das Opfer seines Leibes geheiligt werden, das doch seine hohe Bedeutung durch den Willen empfängt, in welchem es dargebracht wird, wenn dieser nicht durch vollkommenen Gehorsam gegen Gott als heiliger Wille erwiesen wäre; und wie könnte Christus die Welt mit Gott versöhnen und erlösen, wenn er selbst erlösungsbedürftig wäre, wie vor Gott gerecht uns darstellen, wenn er nicht selbst vollkommen gerecht wäre? Hebr. 9, 14, 26; 10, 9 f; 1 Petr. 2, 24; 2 Kor. 5, 19; Röm. 3, 23 f.

Wenn auch bei den Synoptikern keine direkten Aussprüche sich finden, so steht doch nach ihnen die fleckenlose Reinheit Jesu über allen Zweifel erhaben fest. Mit seinem Auftreten ergeht an die Menschen der Ruf zur Buße (Mark. 1, 15). Ihm eignet die Macht der Sündenvergebung, die doch als göttliche Prärogative gilt und nur kraft heiliger Willenseinheit mit Gott von ihm geübt werden kann (Matth. 9, 5 f); als Richter der sündigen Welt aber muß er selbst der Heilige sein (Matth. 25, 31 ff). Der Taufe unterzog er sich zur Erfüllung der Gesetzesgerechtigkeit und zum Zweck der Ausrüstung zu seinem Amt; der das Gesetz vollkommen erfüllte, durfte nicht mit demselben brechen, sondern er nahm es vielmehr in seinem Willen vollkommen auf und war deßhalb wahrhaft demselben gegenüber frei (Matth. 5, 17; 12, 1—13; 15, 11 ff; Mark. 2, 27 f). Jesus weiß sich

in der innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott (Matth. 11, 25 f). Es eignet ihm eine Geistesruhe und ein Seelenfrieden, der ihn unter den schwierigsten Verhältnissen nicht verläßt und all seinem Reden und Thun den Stempel harmonischer Sichselbstgleichheit und unvergleichlicher Würde aufdrückt.

Nach Johannes 8, 46 hat Jesus direkt seine Sündlosigkeit behauptet, und zwar angesichts seiner Feinde. Sie liegt jedoch auch in Stellen, wie 6, 38; 7, 16. 18; 8, 26, deutlich ausgesprochen. Bei uns Menschen ist der Eigenwille das eigentliche Bollwerk sündiger Verkehrtheit, und ihn brechen und sich der göttlichen Gnade und Obmacht geflissentlich unterstellen, heißt vom Bösen sich abwenden und eine gute Gott wohlgefällige Lebensrichtung einschlagen. Bei Christo nun war kein selbstischer Eigenwille vorhanden, sein Wille war mit dem des Vaters vollkommen geeinigt, so daß der Gedanke von einem Anderswollen gar keine Gestalt in ihm gewinnen konnte. Auch war dies nicht das Resultat eines sich selbst auferlegten Zwanges, sondern der Ausdruck seiner innersten Gesinnung, die eben in der Ausübung des göttlichen Willens die höchste Freude fand (4, 34). Die Sünde ist nach Johannes vom Teufel und bringt in Knechtschaft, Christus aber macht von dieser Knechtschaft frei und zerstört die Werke des Teufels— steht also in direktem Gegensatz zum Bösen als der reine und heilige (6, 34. 36. 44; 1 Joh. 3, 8).

§ 43. Die Gottheit Christi. Wiewohl Sündlosigkeit Christo beizulegen nur Sinn hat, sofern er wahrer Mensch war, so weist dieselbe doch bereits über das bloße Menschsein hinaus; wir müßten daher, wäre es auch nicht berichtet, auf eine einzigartige Entstehungsweise „dieses Menschen" schließen. Nebstdem wird er über das Bloßmenschliche hinausgerückt durch seine Stellung zur Menschheit als Erlöser und Haupt des Reiches Gottes. Der ideale, der vollkommene Mensch kann er nur sein, weil er der Sohn Gottes ist nicht im theokratischen Sinne nur, sondern in wesentlicher metaphysischer Bedeutung.

Anmerkung. Für das Alte Testament siehe § 14, 2, wo alles Nöthige sich gesagt findet und unter No. 3 auch die Lehre des Neuen Testamentes einigermaßen berücksichtigt wird; hier erübrigt es jedoch, dieselbe ausführlicher darzustellen, um die ausreichende biblische Begründung der Lehre von der Person Christi zu gewinnen. Dabei werden wir wohl nicht sowohl sachlich wie gruppenweise zu verfahren haben. Keiner der neutestamentlichen Schriftsteller hat den Lebensreichthum Christi vollständig zur Darstellung gebracht, sondern jeder nach seiner besonderen Anschauungsweise, und

es wird angemessen sein, sie nach diesem Gesichtspunkt unserer Betrachtung zu unterziehen.

1. Jakobus und Petrus. Jakobus behandelt in seinem Briefe das christliche Leben, wie es bei vorauszusetzender ächter Gesinnung sich nach Außen in Abkehr vom Bösen durch Ausübung des Guten in Gemäßheit mit dem (vollkommenen) Gesetz zu gestalten hat. Er findet daher wenig Veranlassung, Christologisches zu berücksichtigen. Doch wo er zur Geduld ermahnt, schwebt ihm das Kreuzesleiden des Herrn vor Augen, auf welches er zur Ermunterung hinweist, und in der leidensvollen Laufbahn seiner Leser soll es ihnen den Trost gewähren, daß seine Zukunft für sie ein freudenreiches Ereigniß sein werde, 5, 7. 8. 11. Dieser einmal gekreuzigte Heiland ist auch der mitleidsvolle Helfer in der Noth, der dem Gebet des Glaubens seinen Segen und Beistand nicht versagt, 5. 14. 15. Vor ihm gebührt es wahre Demuth zu beweisen, denn er kann erniedrigen und erhöhen, ist er doch der Herr der Herrlichkeit, dem himmlische Machtfülle innewohnt, 4, 10; 2, 1. Das vollkommene Gesetz der Freiheit ist das Evangelium, weil es in ihm, dem Wort der Wahrheit, urständet, das die Macht der Freiheit in sich birgt (vgl. Joh. 8, 32) und die alte durch die Sünde verdorbene Schöpfung neuzugestalten vermag, 1, 25, 18. Dies sind freilich nur wenige, ganz auf der Linie seines praktischen Gesichtspunkts liegende christologische Gedanken, lassen aber auf einen viel reicheren unausgesprochenen Glaubenshintergrund schließen.

Petrus hält sich gern an das irdische Leben des Herrn, spricht von seinen Wunderthaten als Beweis seiner göttlichen Sendung und schreibt die von ihm selbst verrichteten Wunder der Lebenskraft des Erhöheten zu, Apstg. 2, 22; 4, 10. Seine Predigten hallen stets von der irdischen Lebensgeschichte des Herrn wieder; diese ist ihm der feste Grund des Erlöserwirkens. Nicht vorbildlich nur ist ihm das Thun und Leiden Christi (1 Petr. 2, 21), sondern erlösungskräftig, das mit Gott vereinigt, die Sünde wegnimmt und das durch sie angerichtete Verderben gutmacht, 3, 18; 2, 24. Das Heil der Menschheit ruht allein in ihm, denn er ist der von Moses und den Propheten Geweissagte, auf dem als ihrem Eckstein die Kirche unbeweglich feststeht, 2, 4. 7; Apstg. 3, 22 f; 4, 11. 12. Er ist der von Jesaia geweissagte Knecht Gottes, παῖς θεοῦ, der vollkommenen Gehorsam leistet und nach Vollendung seines irdischen Berufs von Gott verherrlicht wird durch Auferweckung von den Todten und Erhebung zu seiner Rechten, Apstg. 3, 13;

4, 27; 4, 24. 31. Auf die Auferstehung Jesu legt Petrus großes Gewicht; von ihr her datirt eine neue Menschheit, und der zum Himmel erhöhte Herr sendet seine Lebens- und Geistesfülle auf die Welt hernieder zu ihrer Erneuerung, 1 Petr. 1, 3; Apstg. 2, 32, 33. Zur Rechten der Majestät waltet er heilskräftig bis zur völligen Auswirkung des von der Schrift Vorausverkündigten, alswann er sein Richteramt über Lebendige und Todte ausüben wird, Apstg. 3, 21; 10, 42. Denn auch über das Reich der Todten ist er Herrscher, ja die gesammte Geisterwelt erkennt in ihm ihren Herrn, 1 Petr. 3, 19 f. 22. Er ist der wahre Grund unserer Hoffnung, weil der Inbegriff des unvergänglichen ewigen Gotteswort, das die Kraft der Wiedergeburt in sich trägt, 3, 15; 2, 23. 25. Aus all diesem leuchtet die übermenschliche Erhabenheit Christi klar hervor. Er muß in einzigartigem Verhältniß zu Gott stehen. Ist sein Werk von solcher Tragweite, seine Posterxistenz eine so göttliche, so muß das in dessen Wesen selbst begründet liegen. Es wurde nicht sowohl von ihm geweissagt, als er vielmehr selbst die Geschichte der alten Welt auf sein Erscheinen hinlenkte und in seinem Geist durch die Propheten dasselbe vorausverkündigen ließ, 1, 11. Es muß daher in 1, 20 mehr als die bloße ideale Präexistenz enthalten sein, wenn Petrus sich auch nicht näher über dieselbe ausläßt.

2. Die Synoptiker. In diesen finden wir großentheils dieselben Gedanken, doch meist eingehender und vollständiger ausgeführt. Sie geben zunächst den Eindruck wieder, den die Person Jesu auf sie gemacht in seinem Reden, Thun und Leiden, also eine Lebensbeschreibung von ihm. Die Darstellung fällt nach ihrem besonderen Auffassungsvermögen aus, ist jedoch durchaus objektiv gehalten. Nicht ihre Gedanken geben sie über das Gesehene und Gehörte, dazu war dieses zu merkwürdig und wurden sie von demselben zu viel gefesselt; sie führen den Herrn selbsthandelnd und redend ein. Und bewegt er sich nach ihnen unter den Menschen allerdings als Seinesgleichen, aber was er thut und sagt und von sich für die Zukunft behauptet, beweist, daß er im innersten Wesensgrund unendlich mehr ist als sie. Das beweisen seine Krankenheilungen, die wunderbaren Volksspeisungen, sein Wandeln auf der Meerestiefe, die Gewalt über Sturm und Wellen, die Auferweckung von Todten. Er schreibt sich eine göttliche Prärogative, die Macht der Sündenvergebung, zu und weiß sich fähig, verlorene Sünder zu retten. Wie schwer auch immer die Bürde sei, wie tief das Leid und die Unruhe, er kann die Noth lindern, Trost und Erquickung schenken, wahre Seelenruhe verleihen, und ladet daher die Mühseligen und Beladenen

zu sich ein. Mit ihm ist das Himmelreich, das Reich Gottes selbst in volle Lebenswirklichkeit eingetreten—ein Reich das die ganze Welt umfaßt und bis in die Ewigkeit hinein sich erstreckt. Von diesem Reich ist er der Lebensmittelpunkt, das Haupt; er stellt die Bedingungen der Gliedschaft in demselben fest, urtheilt über die Angehörigkeit oder Nichtangehörigkeit der Menschen zu demselben, welche letztendlich immer von der Stellung abhängig ist, die zu seiner Person eingenommen wird. Als Reichsoberhaupt ist er daher auch Weltenrichter, dessen Urtheil das Wohl oder Wehe der Menschen endgültig besiegeln wird (ich achte es nicht nöthig, auf die betreffenden Stellen ausdrücklich hinzuweisen, weil sie jedem Bibelleser ja geläufig sind).

All' diese Aussagen, sowie schon seine Sündlosigkeit weisen auf Jesu Göttlichkeit hin. Wie kann aber im Zusammenhang allgemeiner Sündhaftigkeit ein Sündloser erscheinen, innerhalb der Sünden- und Todesherrschaft Einer auftreten, in dem der Quell reinen göttlichen Lebens sprudelt? Dies Geheimniß wird zunächst durch die wunderbare Entstehung aus dem heiligen Geist gelichtet. Dieser zufolge eignet ihm die Kraft von Sünden zu retten, wie denn in ihm der zuvorverheißene Immanuel, d. h. der Gottmituns, erschienen ist, Matth. 1, 20 ff. Ueber die Natur dessen, der vom heiligen Geist empfangen wird, *vor* solcher Empfängniß, wird auch von Lukas nichts ausgesagt; aber was von der Jungfrau kraft dieser Empfängniß geboren wird, ist an und für sich heilig, also im Mutterleibe vor Befleckung mit der allgemeinmenschlichen Sündigkeit bewahrt geblieben, und heißt als aus der Wirkung des heiligen Geistes hervorgegangen *Sohn Gottes*, 1, 35 vgl. 32 f. Das πνεῦμα ἅγιον wird schwerlich im trinitarischen Sinne aufzufassen sein, sondern im Sinne göttlicher Kraftwirkung, wie aus V. 32 (vgl. Joh. 4, 24) hervorgeht. Das Bedenken Schleiermachers, bei der so wie so nothwendigen Annahme bewahrender göttlicher Kraftwirksamkeit sei die übernatürliche Empfängniß überflüssig, weil dasselbe Resultat auch bei männlicher Zeugung hätte erzielt werden können, ist übel angebracht, da doch der eigentliche Lebenskeim vom Manne herrührt, abgesehen davon, daß es gegen den ausdrücklichen Schrifttext gelten soll, der jedenfalls zuverlässiger ist als eine menschliche Spekulation.

Der Name *Menschensohn*, mit welchem Jesus sich so gerne benennt, ist sonder Zweifel vorerst im messianischen Sinne zu verstehen. Denn in Matth. 16, 13 ff. vgl. Mark. 8, 27 ff; Luk. 9, 18 ff. kann es sich bei der Frage nach der Volksmeinung von ihm doch zunächst nur darum handeln, ob man ihn etwa für den Messias halte oder nicht, indem gar nicht zu er-

warten stand, daß dieselbe darüber hinausgehen werde. Aber auch die Jünger haben sicherlich die Messiasschaft darin mitbefaßt gedacht, indem die Antwort vor allem lautet: Du bist Christus; freilich drückt jedoch der Zusatz: „der Sohn des lebendigen Gottes," eine Erkenntniß des Petrus aus, welche von Jesus auf die Offenbarung des himmlischen Vaters zurückgeführt wird. Wenn nun auch im Namen Menschensohn die arme niedrige Erscheinungsseite des Herrn zum Ausdruck kommt, nach welcher er mit uns in innigem Verwandtschaftsverhältniß steht und zu leiden und zu sterben fähig ist, Matth. 8, 20; 20, 18., so ist er doch als solcher zugleich der Menschheit Herr und Richter, 25, 31., der an sich den Maßstab des vollkommenen Menschenlebens besitzt, und sonach ist er als Menschensohn der ideale Mensch, der die Idee der Menschheit vollkommen in sich verwirklicht hat. Demnach deutet dieser Name zugleich auf die Seite seiner Gottessohnschaft hin, wie recht deutlich aus Matth. 26, 63—65 erhellt. Der Gotteslästerung hätte der Hohepriester ihn nicht zeihen können, wenn Christus sich nicht ein göttliches Sein zugeschrieben, für den Sohn Gottes erklärt hätte. So nennt denn er, der Menschensohn, zur selben Zeit sich den Sohn Gottes, dem zur Rechten der Majestät alle göttliche Herrlichkeit zukommt, dem alle Dinge von seinem Vater übergeben sind und der alle Gewalt besitzt im Himmel und auf Erden, Matth. 28, 18; 11, 27. In dieser letzteren Stelle weiß Jesus sich in einer Lebensgemeinschaft mit Gott stehend, welche alle moralische Erhebung oder Einheit weit übersteigt. So tiefe Einblicke heilige Gottesmänner kraft höherer Erleuchtung auch in die Geheimnisse Gottes mögen gethan haben—es ist das Alles nur Nacht und Nebel gegenüber seiner Enthüllung des göttlichen Vaterherzens; ja alle wahre Gotteserkenntniß geht von ihm aus und nur er kann sie erschließen, während er selbst eine solche Gottheitsfülle in sich birgt, daß sie nur dem Vater offen zu Tage liegt. So ruht denn des Vaters Wohlgefallen auf ihm, zumal er sich seines göttlichen Sohnesverhältnisses stets würdig erweist, Matth. 3, 17; 17, 5., und wenn er auch die Allmacht und Allwissenheit des Vaters nicht besitzt (Mark. 6, 5. 6; 13, 32; Matth. 24, 36), so ist er doch auch nach den Synoptikern dem Vater so wesensgleich, daß dies nur für die irdisch-beschränkte Seinsweise gelten kann, keineswegs jedoch bloß auf Rechnung der menschlichen Wesensseite zu setzen ist, da sie nach allem Vorigen nirgends das Göttliche und Menschliche in ihm trennen, sondern immer den ganzen ungetheilten Christus reden, handeln, leiden lassen.

3. Paulus und der Hebräerbrief. a) Paulus. Das

tiefe Sündenbewußtsein des Paulus hat zum natürlichen Gegensatz eine tiefe Auffassung von der Gnade Gottes als deren Offenbarung ihm Christus gilt. Gerade in seiner Erniedrigung und furchtbarem Todesleiden findet die Gnade den sprechendsten Ausdruck, und es wäre schon von vornherein zu erwarten, daß Paulus daran nicht stillschweigend vorübergeht. So wenig er daher auch die Lebensgeschichte des Herrn selbst berührt, so bildet doch diese Lebensgeschichte den Hintergrund seiner Theologie. Persönlich gekannt hat er Christus während seines Erdenlebens wahrscheinlich nicht (2 Kor. 5, 16), aber dessen Menschsein ist ihm deßhalb nicht minder real. Von davidischer Abkunft, der verheißene Messias seines Volkes und dennoch von seinem Volke verworfen, zeigt sich ja eben in seinem schmachvollen Kreuzestod die ganze Consequenz seines Menschseins, wie auch seine und Gottes Liebe zur Menschheit, und dies eben ist es was den Kern und Stern von Pauli Verkündigung bildet—will er doch nicht anders wissen als Jesus Christus den Gekreuzigten.

Aber freilich, das Kreuz Christi hat ihm solch' unendliche Bedeutung doch erst im Lichte der Auferstehung und Verherrlichung, denn der verherrlichte Christus, der ihm auf dem Wege nach Damaskus erschienen (Apstg. 9), ist es der ihm stets vor Augen schwebt und mit dem er sich in inniger Lebensgemeinschaft weiß. Das Subjekt seiner Aussagen von ihm ist daher stets der ganze Christus, oder doch für gewöhnlich, was um so bedeutungsvoller für unsere Lehre sich herausstellt, je Größeres und Herrlicheres er über dessen Gottessohnschaft aussagt, weil es die vollkommene Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi voraussetzt.

Diese Durchdringung tritt uns besonders deutlich in seiner Lehre vom zweiten Adam entgegen. Im ersten Adam war nur das Princip seelischen Lebens thätig, im zweiten aber das lebenzeugende Geistesprincip. Auf dieses hin war die Menschheit auch in jenem angelegt, konnte es aber der Sünde wegen nicht erreichen; zu dessen Verwirklichung mußte der zweite Adam hereintreten und sich zum Princip der Entwickelung machen, begabt wie er ist mit unendlicher Lebenskraft vermöge seiner himmlischen Abkunft: 1 Kor. 15, 45—47. Dieses schöpferische Lebensprincip in ihm ist der Geist der Heiligung, der ihn während seines Erdenwandels vor der sündigen Verirrung des ersten Adam bewahrt hat und durch Tod und Grab zum verklärten Auferstehungsleben ihn hindurchgerettet, womit eben auf's eklatanteste seine Gottessohnschaft erwiesen ist, Röm. 1, 4. Da nun kraft des göttlichen Lebensprincips eine neue Menschheit in ihm gesetzt ist,

die aus der alten hervorgehen soll, so ist mit seiner Auferstehung die aller Menschen entschieden, 1 Kor. 15, 22. Allein auf eine magische Weise kann diese nicht vor sich gehen. Die Neuschöpfung des Leibes setzt Neuschöpfung der Seele voraus; soll die Menschheit aus dem leiblichen Todesschlafe erwachen können, so muß ihr vorerst geistige Lebenskraft mitgetheilt sein. Deßhalb hat der zweite Adam die Todesmacht der Sünde gebrochen und eine für Alle ausreichende Lebensmacht in Fluß gesetzt, die in ihm ihren Quellort hat, Röm. 5, 12 ff.

Ist schon aus Obigem die Göttlichkeit Christi klar, so wird sie nebst Röm. 1, 4 sonst noch mannigfach und ausdrücklich bezeugt. Die Herrlichkeit Gottes strahlt aus Christi Angesicht und erfüllt das Evangelium von ihm mit einer Klarheit, welche zur Erleuchtung und Durchklärung Aller die sehen wollen zu dienen nicht umhin kann; denn er ist das Ebenbild Gottes, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, der also Gott offenbart, in dem Gott selbst gleichsam in die Sichtbarkeit tritt und seine Liebes- und Lebensherrlichkeit der Menschheit zuwendet, 2 Kor. 4, 4. 6; Kol. 1, 15. Christus ist demnach das andere Selbst, ist der Sohn Gottes, von dessen Offenbarungsherrlichkeit sich der Apostel durchdrungen weiß, Gal. 1, 16., der, sofern dem Sender immer höhere Autorität eignet, als dem Gesandten, wohl geringer ist als Gott, Röm. 8, 3., aber dessenungeachtet göttlichen Wesens, Gottes eigner Sohn ist (ἴδιος, Röm. 8, 32) und nicht ein fremder den er erst zu göttlicher Seinsweise und Herrlichkeit erhoben hätte; diese Seinsweise kommt ihm vielmehr kraft seines Sohnesverhältnisses, seines (ewigen) Ursprungs aus Gott zu. In Christo erblicken wir ein Sein Gottes, das nicht etwa nur zur Erwirkung seiner Unsündlichkeit und zur Vollführung seines Erlöserberufs ausreicht, sondern vielmehr ein solches das ihn zum Offenbarer der ganzen Gottheitsfülle macht, Kol. 1, 19; 2, 9., welche Gottheitsfülle für das Reich geschöpflicher Geister auf ewig nur durch ihn zur Vermittelung kommt. Es ist daher eigentlich gleichgültig, ob das ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας in Röm. 9, 5 auf ihn bezogen werden darf (wofür jedoch eine gesunde Exegese sich wird entscheiden müssen) oder nicht, denn Gott ist Christus auch nach den bereits angeführten Stellen, und 2 Kor. 13, 13 wird er neben Vater und Geist als constitutiver Faktor der heiligen Dreieinigkeit genannt.

In diesen Stellen ist zugleich dessen Präexistenz ausgedrückt. Die Gottheit die ihm zukommt, muß anfangslos sein und also vor aller Welt

existirt haben. Deutlich sprechen das besonders die Stellen aus, welche von der Sendung des Sohnes in die Welt reden (vgl. noch Gal. 4, 4), denn diese Sendung kann nur stattfinden, wenn der zu Sendende allbereits beim Vater ist und die ihm aufgetragene Mission freiwillig übernimmt. Seine Präexistenz ist gleichfalls in den Stellen enthalten, welche ihm die Weltschöpfung zuschreiben, 1 Kor. 8, 6 vgl. Röm. 11, 36; Kol. 1, 15—17. Wohl ist der Vater die Ur-Causalität, aus welchem Alles urständet, in reale Existenz aber leitet der Sohn über, er ist die Causalität der Verwirklichung, ohne den nichts sein könnte was ist und der also, wie er die Macht der Seinsverwirklichung aller Dinge in sich befaßt, so im Besitz solchen Lebensreichthums bereits dem gesammten Universum vorhergehen muß. So wenig ist daher mit „Erstgeborener aller Creatur" irgend eine Geschöpflichkeit angedeutet, daß dieser Ausdruck vielmehr gerade seine Schöpferherrlichkeit hervorhebt.

Also nach Paulus ist Christus Gottes Sohn, und lebte doch als Mensch in Niedrigkeit auf Erden, in einer so durch und durch wahren menschlichen Seinsweise, daß er den Kreuzestod erdulden konnte. Wie ist nun das möglich, wie kann er Gott sein und zugleich in einem beschränkten Menschenwesen eingeengt sein, in Menschengestalt dahinschreiten? Die Antwort auf diese Frage gibt Paulus in 2 Kor. 8, 9 und Phil. 2, 6 ff. In der ersten Stelle bezeichnet ἐπτώχευσεν eine Thatsache der Vergangenheit—ward arm, welche mit der Menschwerdung beginnt und sich durchs irdische Leben hindurchzieht; das Partizip ὤν muß in Gemäßheit damit übersetzt werden, und demnach war der, welcher arm wurde zur Zeit seines Armwerdens, reich. Um also arm werden zu können, muß er seinen Reichthum bei Seite gesetzt haben. In der zweiten Stelle wird dieser sein Reichthum als μορφὴ θεοῦ, Gottesgestalt, bezeichnet, womit nothwendig das Gottgleichsein (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) gegeben sein muß, da seiner (vorweltlichen) göttlichen Herrlichkeit die zu Grunde liegende Wesensrealität gemäß zu sein nicht umhin kann. Dieses Gottgleichsein nun hätte er gleich bei der Menschwerdung und während seiner ganzen irdischen Daseinsweise können geltend machen, wenn er dasselbe gleichsam als „Gegenstand eines Raubversuchs" hätte betrachten wollen, der nun einmal angeeignet sein und bleiben müsse. Aber nein. Zum Wohl der Menschen war seine Gesinnung vielmehr die entgegengesetzte, die der Selbstverleugnung, die ihn dazu vermochte, die Gottesgestalt abzulegen und des Gottgleichseins sich zu entäußern, um damit die Knechtsgestalt vertauschen und auf Menschenweise geboren, ja wahrer wirklicher Mensch wer-

den zu können. ἑαυτὸν ἐκένωσεν, entleerte, entäußerte sich selbst kann nicht weniger als dies bedeuten, und wiewohl im Einzelnen die Auslegungen verschieden sind, so sind doch heute die besten Exegeten darin einig, daß das Subjekt der Entäußerung nicht der Gottmensch, sondern der präexistente Gottessohn ist. Demnach lehrt der Apostel hier ausdrücklich, daß derselbe sich seiner Gottheitsfülle in dem vollen Maße wie es zur Constituirung eines thatsächlichen Menschendaseins erforderlich war, entleerte; eine geringere, weniger besagende Entäußerung hätte es nicht zur vollen Wahrheit eines Menschenwesens kommen lassen, welche doch Paulus so stark betont in dem, was er von der Erniedrigung bis zum Kreuzestode sagt.

b) Der Hebräerbrief. Gottes Offenbarung in der Welt hat nach demselben wohl nicht erst mit der Erscheinung Christi im Fleisch begonnen, denn vielgestaltig hat er sein Wort schon in der alten Zeit durch die Propheten ergehen lassen; aber das Wort schlechthin, in dem alle andern Gottesworte ihre Einheit finden und ihren Quellpunkt und durch welches auch die Welten geschaffen dastehen (vgl. Kap. 11, 3) ist doch der Sohn, in welchem das Gepräge der Herrlichkeit und der Abdruck des Wesens Gottes geschaut wird, und der folglich mit absoluter Machtvollkommenheit ausgerüstet ist, den Sinn und Willen Gottes zu offenbaren, 1, 1—3. Nicht ein creatürliches, engelähnliches Wesen, wie dazumal Welche meinten, ist in Jesu erschienen, denn welcher Engel hätte je in einem solchen Verhältniß zu Gott gestanden wie er, dessen Reichsthron ein ewiger ist, wie der Gottes selber, und der, weit davon entfernt den Engeln nur gleich zu sein, vielmehr göttliche Verehrung von ihnen empfängt, 1, 5 ff. Er war demnach ewig präexistent, oder sollte je das Wesen Gottes ohne seine Ausstrahlung, seine charakteristische Offenbarungsseite gewesen sein? Nur der präexistente Sohn ist einer Posterixistenz fähig, wie Christus sie besitzt, 2, 8, vgl. 1 Kor. 15, 27; Eph. 1, 22, weil zu solcher Allherrschaft gottgleiche Wesensgröße gehört. Wenn auch nicht die Präexistenz, welche dabei jedoch selbstverständliche Voraussetzung ist, so wird ihm doch 4, 12 göttliche Wesensenergie nach Seite der Intelligenz zugeschrieben. Das Evangelium kann nur in zweitem Sinne gemeint sein, die durchdringende Kraft und der göttliche Scharfblick eignet nur dem Logos selbst (also schon der hernach von Johannes so beliebte Gebrauch des Wortes λόγος), der nicht bloß gesprochenes, sondern auch sprechendes Wort ist und sogar mit einer Kraft begabt, welche die Welterhaltung nach 1, 3 in sich schließt.

Geringer als die Engel ist er allerdings für eine kurze Zeit durch seine Menschwerdung, seine irdische Niedrigkeit, Leiden und Sterben geworden, aber das geschah, damit er des Todes Gewalt aufheben, die Menschheit mit Gott versöhnen könne als der treue Hohepriester, der, selbst versucht und mit Schwachheit umgeben, der Menschen Sache wie seine eigne zu vertreten fühlt, zugleich aber in Folge seiner Gottessohnschaft rechtskräftig vor Gott erscheinen kann zur Stiftung einer allumfassenden und ewig vollgültigen Erlösung, 2, 6. 7. 9. 14—17; 4, 14. 15; 10, 14. Der ganze alte Bund mit seinem Propheten- und Hohenpriesterthum, seinem Gesetz und Opferwesen ist nur ein Schatten zukünftiger Güter, deren Wesen Christus ist, der nicht wie Moses als Knecht, sondern als Sohn seines Hauses waltet, und dadurch, daß er ewiger Hoherpriester ist nach der Weise Melchisedeks und in den Himmel selbst eingeht vor Gott für uns zu erscheinen, das Vorbildliche des Aaronischen Priesterthums zum heilskräftigen Wesen verklärt, 10, 1 ff.; 6, 19. 20; 7, 24 u. s. w.—Darnach war Christus schon im alten Bunde thätig als Offenbarungsprincip, wie bei der Weltschöpfung, denn nur so ist seine absolute Erhabenheit über die Engel und alle Offenbarungsmittler erklärlich, und der Hebräerbrief hat also eine hohe Anschauung von seiner göttlichen Wesenheit.

Aber gerade bei der Höhe der Gottgleichheit, auf welcher er geschaut wird, ist es sehr beachtenswerth, wie tiefen Ernst der Brief mit der Menschheit Christi macht. Er ist nach demselben geboren worden, gewachsen, versucht worden und hat Kämpfe bestanden, Gehorsam gelernt, die Bitterkeit des Todes geschmeckt und ist durch Leiden vollkommen geworden—alles Ausdrücke, die zeigen, wie vollständig der Gottessohn in die irdische Seinsweise eingegangen sein und sich eingelebt haben muß.

4. Die Johanneische Anschauungsweise. Wir haben schon im letzten Paragraph gesehen, wie nachdrücklich auch Johannes die Menschheit Christi betont und wie entschieden er allem Doketismus entgegentritt. Wenn nun über sein (irdisches) Christusbild eine solche himmlische Hoheit ausgebreitet ist, so hat das seinen Grund einerseits in der ewigkeitstiefen Gottwesenheit, die er in ihm verborgen weiß, und andrerseits in der völligen Durchdringung des Menschlichen vom Göttlichen, welche ihm erfahrungsmäßig feststeht. Johannes erinnerte sich freilich nicht nur rückwärts an das irdische Leben seines Herrn, das ihm nun nach so langer Zwischenzeit in seiner ganzen bedeutungsvollen Herrlichkeit vorschwebte; er unterhielt persönlichen Lebensverkehr mit seinem himmlischen Meister, dessen gott-

menschliche Verklärungsglorie er ja auf Patmos geschaut und dessen irdisches Leben ihm nun von hier aus mehr im Lichte seiner Vollendungsherrlichkeit erscheinen mußte. Dem verherrlichten Gottmenschen, der wunderherrlich und allgewaltig in der Kirche und Welt zur Verwirklichung seiner Reichszwecke waltet, 1, 16; 19, 12. 15, eignet auch nach der Offenbarung reale Präexistenz, 1, 17; 2, 8; 3, 14. Der königsherrliche Heilsvollender kann er nur sein, wenn er zugleich der Heilsanfänger ist, was „Ich bin der erste und der letzte" etwa besagen will; überhaupt kann er aber das Heil der Menschheit in sich darstellen und bewirken nur dann, wenn er bereits in der Schöpfung thätig war und die Menschheit in eine (falls erlösungsbedürftige dann) erlösungsfähige Beziehung zu sich gesetzt hat — das etwa liegt in 3, 14 enthalten. Zwischen diesen beiden Seinsweisen nun liegt die irdische in der Mitte, welche eine durchaus realmenschliche ist, aber doch zugleich natürlicherweise eine gottmenschliche sein muß. Der Logos ward Fleisch, setzte sich zum Subjekt eines Menschendaseins herab, konnte aber doch nicht anders als den Gläubigen vernehmlicher Weise seine Herrlichkeit auch unter Armuth und Niedrigkeit hervorleuchten zu lassen. Das in ihm wesende ewige Leben verläugnete selbst in menschlicher Umschriebenheit seine Gottesglorie nicht, und eben kraft dieser Umschriebenheit „sind wir" der Thatsache solcher Gottesglorie um so gewisser, denn „wir" haben sie nun mit (leiblichen) Augen selbst gesehen und „unsere Hände" haben sie betastet, Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1 f. Von diesem Gesichtspunkt aus empfangen auch die merkwürdigen Aussagen des Johanneischen Christus ihr aufklärendes Licht. Stellen wie 6, 58 beweisen seine unverkürzte Menschheit, wollen aber doch im Lichte von Stellen wie 6, 62. 63 verstanden sein. So wichtig seine menschliche Existensweise ist zur Ausrichtung des göttlichen Erlösungswillens, so empfängt sie ihre Erlösungskräftigkeit eben doch nur von der Thatsache der in ihr wesenden Gottherrlichkeit, die aus der Ewigkeit herstammt und das Irdische zum Vollendungsleben verklären wird, um von hier alle Dinge ihrer Vollendung entgegenzuführen.

Der Johanneischen Aussagen über die Gottheit Christi sind viele und inhaltsreiche. Wir dürfen uns darüber hier kurz fassen, weil der Gegenstand schon § 14, 3 behandelt wurde. Im Gegensatz zu dem sinnbildlichen Sinn, in welchem die atstl. Amtsträger Götter genannt wurden, ist er in Wirklichkeit göttlichen Wesens, Gottes Sohn, den der Vater in die Welt gesandt hat und dessen Werke auch die Lebensgemeinschaft mit dem Vater klarstellen, 10, 34—38. Ihm eignet absolute Macht der Schutz-

herrschaft über die Seinen und die Vollmacht das ewige Leben ihnen zu geben, weil, wenn auch der Vater der größere, er doch mit demselben Eins ist, 10, 28—30. Er ist ein solcher Lebensurborn, daß, wer an ihn glaubt, der Todesherrschaft entnommen ist und das ewige Leben bereits in sich hat, 11, 25 f.; 3, 36; 1 Joh. 5, 12. Er ist aber nicht Lebensvermittler etwa nur von wegen einer ethischen Lebensgemeinschaft, in welcher er mit dem Vater steht, von derselben Natur wie die der Gläubigen mit Gott nur von sündloser Vollkommenheit. Allerdings eignet ihm auch diese, ist ja die Ausrichtung des Willens seines Vaters, das Reden seiner Worte und das Thun seiner Werke ihm die größte Freude (8, 29. 38; 10, 37. 38; 4, 34); aber er übt auch eine eigens ihm zukommende Weltwirksamkeit, wie der Vater sie ausübt, und ist Licht und Lebensspender der Welt und Todtenerwecker (und Weltrichter), weil er wie der Vater selbstständiger Lebensherd ist, 1, 3. 4; 5, 17. 26. Seine Gottheit steht also fest auch ohne Rücksicht auf 1 Joh. 5, 20, wo das ὁ θεός wahrscheinlich auf ihn zu beziehen und er ausdrücklich Gott genannt wird, und Ev. 1, 1 desgleichen.

Christi Präexistenz ist in all den Stellen gelehrt, wo von der Sendung des Sohnes in die Welt die Rede ist, und besonders deutlich in 8, 58; 17, 5. 24; 1, 1 f.. 1 Joh. 1, 1 ꝛc. ἐν ἀρχῇ bedeutet zwar an sich nicht die Ewigkeit, sondern den Weltanfang, denn von der Schöpfung ist V. 3 f. die Rede und bei ihr ist der Logos betheiligt; aber eben zur Zeit des Weltanfangs, wozu es durch seine Kraftwirkung kam, war er bei Gott in gottgleicher Wesensrealität, die selbst anfangslos gedacht werden muß, wornach also dessen ewiges Sein doch klar genug zum Ausdruck kommt. Er ist selbst Gott und doch von Gott (dem Vater) unterschieden, zu dem er aber in lebendiger Wesensbeziehung steht (πρὸς τὸν θεόν), einer Beziehung, die in Stellen, wie 1, 18 ihre Erläuterung findet. Seine Wesensgleichheit mit Gott hebt seine Unterschiedenheit von ihm nicht auf, diese wie jene ist in der Natur des Einen Gottes begründet, dessen Offenbarungsseite er repräsentirt. „Das Offenbarungsprincip, das von Anfang war, steht in ewiger Relation zu Gott, ist also nicht bloß momentaner geschichtlicher, zeitlicher oder vergänglicher Bedeutung“ (Dorner). Offenbarer Gottes ist er bereits als Weltschöpfer, Licht- und Lebenerzeuger. Dies Letztere ist er schon vor der Erscheinung im Fleisch, indem er eben durch seine diesfallsige Wirksamkeit die Aufnahmsfähigkeit der Menschen rege erhält und sich die Stätte für sein Kommen bereitet. Zu wahrhaftem Leben durch ihn können die Menschen nur gelangen, wenn er ihnen gleich wird, und das wurde er durch seine

(Fleisch-) Menschwerdung. In Jesus ist Gott und Mensch Eins geworden. Der Logos ist dieser Mensch Jesus und dieser Mensch Jesus ist Gott, sind Aussagen, zu welchen Johannes autorisirt und bei deren Gebrauch nur nicht zu vergessen ist, daß nicht sowohl von einer Gottwerdung dieses Menschen, als vielmehr von der Menschwerdung Gottes geredet werden darf, doch auch das erstere seinen Sinn hat; es würde z. B. (20, 28) Thomas schwerlich zu Anfang seiner Jüngerschaft gethan haben, was er nach der Auferstehung that, nämlich sagen: „Mein Herr und mein Gott."

5. Wir wollen hiermit das Schriftzeugniß schließen und nur noch darauf hinweisen, wie nach demselben einerseits die wahre Menschheit und andererseits die wahre Gottheit Christi über allen Zweifel erhaben ist und zugleich diese Menschheit und diese Gottheit so vollkommen zur Einheit eines geschichtlichen Menschendaseins zusammengegangen sind, daß die zwei Seiten nie und nirgends getrennt erscheinen. Daß dies geschehen, ist klar ersichtlich, wie es geschehen, ist wohl angedeutet, aber nicht auseinandergesetzt. Hier ist also dem theologischen Denken ein weiter Spielraum gelassen und zugleich ein geheimnißvolles Problem zur Lösung aufgegeben, an dem es seine Kraft erproben darf. Nur haben sich die Lösungsversuche innerhalb der klargezeichneten Schriftgrenzen zu halten, nämlich: wahre Gottmenschheit mittelst wahrer Gottheit und unverkürzter Menschheit.

§ 44. Die christologische Lehrentwickelung. In den Lehrbestimmungen über die Person Christi wurde schon früh entweder die menschliche oder göttliche Seite verkürzt oder verflüchtigt, sodann entweder mit Betonung der Einheit eine mehr oder weniger vollständig gedachte Verwandlung der göttlichen in die menschliche Natur gelehrt, oder aber bei Hervorhebung der beiden in ihrer Integrität zu belassenden Naturen die Einheit in eine bloß moralische Vereinigung gesetzt. Durch die Bestimmungen der Synode von Chalcedon von einer Person in zwei Naturen sollte die wahre Mitte zwischen den irrthümlichen Extremen des Monophysitismus und Nestorianismus gefunden sein; allein jener dauerte fort und lebte im Monotheletismus wieder auf, und dieser im Diotheletismus. Nachdem durch die Reformation die christologische Bewegung in neuen Fluß gekommen war, neigte die lutherische Kirchenlehre, durch den Nachdruck, welchen sie auf die Vergottung der menschlichen Natur legt, immer auf Seite des Monophysitismus, die reformirte aber auf Seite des Nestorianismus, indem sie der Menschheit

in Christo keinen Abtrag geschehen lassen will. In der neueren Zeit lebt einerseits der Ebionitismus wieder auf in verjüngter Form, während andererseits eine pantheistische Philosophie in Christo die Idee einer in der Menschheitsgeschichte sich vollziehenden Menschwerdung Gottes die Leuchte des Bewußtseins ersteigen läßt, wohingegen die rechtgläubige Theologie vielfach neue Gedankenformen zur Lösung des mysteriösen Problems aufzufinden trachtet.

Anmerkung. Des beschränkten Raumes wegen können wir uns in keine Einzeluntersuchung einlassen, sondern nur die Hauptzüge der Lehrentwickelung kennzeichnen. Es kommt auf Lehrgestaltungen an, nicht auf unzusammenhängende Aussprüche einzelner Schriftsteller, aus denen keine klare Anschauung vom Ganzen sich construiren läßt.

1. Der Ebionitismus ist eine aus der zu zäh am Alten festhaltenden judenchristlichen Partei, die ihre Schatten bereits in die Apostelgeschichte und paulinischen Brief wirft, entstandene Mißgestalt des Christenthums, welcher das alttestamentliche Gesetz in seinem ganzen Umfang entweder ausnahmslos für alle, oder doch für die Judenchristen festgehalten wissen wollte. Die Einen hielten Christum für den jüdischen Messias—für einen Sohn Josephs und der Maria, also einen bloßen Menschen, auf welchem aber zum Behufe nothwendiger Amtsausrüstung der heilige Geist bei der Taufe sich ergossen habe. Kraft dieser Geistesausrüstung kommt ihm demnach doch eine vor andern Menschen bevorzugte Stellung zu. Die Andern, Nazaräer genannt, erkennen die übernatürliche Zeugung an, bei der sie wohl auch den Logos selbst bethätigt denken; da sie jedoch gleichfalls den Nachdruck auf die Geistessalbung bei der Taufe legen und trotzdem, was sie von der übernatürlichen Zeugung sagen, die Idee einer Menschwerdung des Logos nicht rein fassen, noch auch ihr eine weitere Folge vindiciren, so bleibt auch ihr Christus eben nur ein in ungewöhnlichem Maße geisterfüllter Mensch.

2. Der Doketismus ist der direkte Gegenfüßler des Ebionitismus. Legt dieser das Gewicht auf's Menschliche, so jener auf's Göttliche. Eigentlich spaltet sich ihm der Mensch selber schon in zwei feindliche Hälften —den stofflichen Leib und die geisthafte Seele. Sein Dualismus von Geist und Materie spielt auch in der Christologie eine Rolle. Wird der menschliche Geist durch Bewohnung des bösmateriellen Körpers befleckt und verunreinigt, um wie vielmehr würde dies geschehen, wenn der göttliche Logos sich einem Menschenkörper dauernd und wesenhaft einverleibte? Wie

könnte aber bei einer dergestaltig geschehenen Befleckung noch von Erlösung durch ihn die Rede sein? Erlösung von der bösmateriellen Verunreinigung kann der Mensch nur hoffen mittelst Befreiung des Geistes von dem ihn bannenden Körper. Nothwendig mußte Christus als Erlöser „ein rein geistiges Wesen, einer der höheren Aeonen" (Logos) sein, und zur Vollbringung der Erlösung mußte er allerdings in der sinnlichen materiellen Welt erscheinen; um also vor Verunreinigung bewahrt zu bleiben, hüllte er sich nicht in einen wirklichen materiellen Leib, denn das hätte Befleckung verursacht, sondern in einen Scheinleib, d. h. in einen Leib, der den Leuten als wirklicher erschien, von ihnen so angeschaut wurde, es aber nicht war. Wenn überhaupt auf die Geburt von der Jungfrau reflektirt wurde, so ward sie damit in Uebereinstimmung gebracht.

3. Der Monophysitismus tritt in der Form, aus welcher ihm der Name erwuchs, erst später auf und erhielt durch den Gegensatz des Nestorianismus seine consequentere Durchbildung, es finden sich jedoch schon unter den vornicäischen Kirchenlehrern Ansätze zu ihm vor.

„Die Entwickelung der kirchlichen Lehre von der Person Christi konnte nur von dem Gegensatz gegen den gnostischen Doketismus ausgehen, welcher den Kirchenlehrern alle Realität der evangelischen Geschichte und alle Wahrheit des christlichen Heils aufzuheben schien. Daß Christus als wahrer wirklicher Mensch von einer Jungfrau geboren, ist eine der ersten und wichtigsten Antithesen, welche die *regulae fidei* enthielten" (Baur). Gleichwohl sollte auch das Extrem des Ebionitismus mit aller Schärfe abgewehrt werden, denn vor Allem schien das Göttliche keinen Abzug leiden zu dürfen, und so geschah es, daß man beide Extreme abwehren und doch unbewußt dem einen oder andern sich wieder nähern konnte. Clemens von Alexandrien z. B. sagt: *πίστευσον ἀνθρώπῳ καὶ θεῷ, πίστευσον τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ θεῷ ζῶντι*, will also einen wahren Menschen und spricht von einem leidenden Gott; aber dann ist ihm doch wieder die Gottheit durchaus leidensunfähig und der leidende Erlöser empfand keinen Schmerz, wornach seine Passion nur eine scheinbare kann gewesen sein, ja selbst Essen und Trinken wird nur als Anbequemen an die menschliche Natur aufgefaßt. Origines war der erste, der mit Bewußtsein eine wirkliche Vermittelung der beiden Naturen anstrebte dadurch, daß er die Seele als Mittelglied zwischen dem Logos und dem Körper ansah. Gemäß seiner Präexistenztheorie fand eine Verbindung des Logos mit der Seele schon im vorleiblichen Dasein statt, wozu diese Seele sich deßhalb eignete, weil sie von allen Men-

schenseelen allein sich der Sünde nicht hingab. Origines gebraucht auch zuerst den Ausdruck θεάνθρωπος, Gottmensch, wozu ihn sein Versuch in der That berechtigt, und dennoch ist derselbe schon wegen seiner Präexistenztheorie sehr ungenügend ausgefallen.

An dem Subordinationismus des Origines glaubte Arius bekanntlich das kirchliche Vorspiel für seine noch größere Herabsetzung des Logos zu haben und stempelte ihn zu einem Geschöpf, wenn auch dem edelsten aller Geschöpfe. Dieser vertrat ihm die Stelle des geistigen Princips in Christo, in welchem er eine Wandelbarkeit des Willens annahm, die nicht stattfände, wenn der Logos göttlichen Wesens sei von wegen der Unwandelbarkeit Gottes.

a) Apollinarismus. In der ebenerwähnten Bestimmung des Arius fand Apollinarius (oder Apollinaris) von Laodicäa die Veranlassung mit seiner Lehre einzusetzen, die eigentlich den geschichtlich gewordenen Monophysitismus noch überbietet. Ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch könnten unmöglich zu einer Person sich vereinigen, behauptet er, und doch müsse die Person Jesu Christi nothwendig als eine gedacht werden.

Die Vollständigkeit der menschlichen Natur würde auch dessen Sündlosigkeit beeinträchtigen, da mit dem vollständigen Menschen, besonders in seinem Geist (vernünftiger Seele) ausnahmslos die Sünde gesetzt ist. Sollen aber die beiden Naturen unverkürzt in der einen Person gewesen sein, so kann nur die menschliche gelitten haben, und ihr Sterben allein reicht nicht aus zu unserer Erlösung. „Eines Menschen Tod tödtet nicht den Tod." Also können um der Erlösung willen nicht beide Naturen unverkürzt in der einen Person beisammen gewesen sein. Der göttlichen darf kein Abzug geschehen, wohl aber der menschlichen. „Christo fehlte gerade dasjenige, was das Wesen des Menschen, τὸ κυριώτατον, ausmacht; in dieser Beziehung war er nicht gleichen Wesens mit uns. Er war nicht ein Mensch, sondern gleich als wie ein Mensch, ὡς ἄνθρωπος (Phil. 2, 7). Eben deßwegen konnte er ohne Sünde sein; daß kein Kampf mit der Sünde in Christo war dient zum Beweise, daß kein menschlicher νοῦς in ihm war. Auf diese Weise ist nun auch das Menschliche in Christo wirklich mit dem Göttlichen in ihm vereinigt, was nicht möglich ist, solange das Menschliche sein eignes Haupt, sein eignes bewegendes Princip hat." (Herzog). Kurz, der Logos hat in Christo die Stelle der vernünftigen Seele vertreten und so das Menschliche vollkommen durchdrungen und ins Göttliche emporgeho-

ben, so daß das Menschliche und Göttliche in der Einen Natur gemäß dieser ihre beiderseitige Wahrheit haben.

Die beiden Gregore, Basilius und Athanasius treten seiner Lehre mit Schärfe entgegen, ohne sie jedoch in ihrem Kern überwinden zu können. Es war überhaupt die Aufgabe der nicänischen Kirchenväter mehr das trinitarische Verhältniß des Sohnes als das zu seiner Menschwerdung zu bestimmen, und da sie die Gleichwesentlichkeit desselben mit dem Vater ausdrücklich lehrten, so standen besonders die Alexandriner in größerer Gefahr das Menschliche in Christo als das Göttliche zu verkürzen. Die Maria Gottesgebärerin, θεοτόκος, zu nennen, war bei ihnen gangbare Redeweise. Die Antiochener hingegen wollten vor Allem das Menschliche gewahrt wissen, und im Einklang damit predigte Nestorius öffentlich gegen solche Benennung.

b) Der Eutychianismus. Es ist unbegreiflich, warum man dem im Gegensatz zum Nestorianismus ausgebildeten Monophysitismus diesen Namen gab, denn was Eutyches dem bereits von Cyrill Aufgestellten hinzufügte, ist kaum der Rede werth. Selbst sein Stichwort: Eine Natur war ohne Zweifel veranlaßt durch Cyrills Losung: μία σεσαρκωμένη φύσις τοῦ λόγου, eine fleischgewordene Natur des Logos. Nur vor der Vereinigung konnte demnach Cyrill zwei Naturen annehmen, ohne daß er jedoch geradezu eine Absorption der menschlichen Natur durch die göttliche gelehrt hätte; dennoch aber war sie ihm neben der göttlichen durchaus unselbstständig, von dieser angebildet und zur Einheit der Person als nebensächlicher Factor mitconstituirt. Eutyches überbot hierin noch den Meister und erkennt in Christo keine uns wesensgleiche Menschheit mehr an. Eine spätere Gestalt des Monophysitismus lehrte eine theilweise Veränderung beider Naturen, wodurch eine gegenseitige Ausgleichung zu Stande kam und das Resultat ein beiden gemeinschaftliches Dritte war. Noch verwerflicher, denn da wäre eine thatsächliche Veränderlichkeit ins göttliche Wesen hineingetragen. Der Monotheletismus ist die natürliche Folge des Monophysitismus. Ist in Christo das Göttliche und Menschliche zu einer Natur geworden, so muß alle Thätigkeit von dem Mittelpunkt derselben ausgehen, die bewegende Energie, der beschließende und ausführende Wille kann nur einer sein.

4. Der Nestorianismus. Nestorius hat eigentlich nur die Consequenz der Lehren der antiochenischen Schule gezogen, wie sie besonders durch Theodor von Mopsuestia zum Ausdruck kommen.

Jesus ist vor Allem vollständiger Mensch. Von Allem was zum Wesen des Menschlichen gehört darf ihm nichts fehlen, schon der Versuchbarkeit wegen. Wenn der Logos von vornherein so das Ueberwiegende in Christo war, daß gar keine Möglichkeit der Sünde stattfinden konnte, so ist seine Versuchung für uns von keinem Werth und er konnte unser Heil nicht bewirken. Die Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus muß daher auf dieselbe Weise sich vollziehen, wie durch ihn in den Gläubigen. Gott ist überall, aber in denen die nach ihm verlangen, ist er auf eine besondere Art und Weise—er wohnt in ihnen und die Intensität und Fülle seiner Einwohnung bestimmt sich nach ihrem Verhalten. Wegen dessen völligem Wohlverhalten wohnt Gott in Christo auf absolute Weise. Wenn nun bei diesem Grundgedanken auch eine Einwirkung des einwohnenden Logos auf die menschliche Natur angenommen wurde, zu einer wahren Einheit kommt es nicht, die beiden Naturen sind nur wie aneinandergefügt, ohne sich einander zu durchdringen, wird aber, wie das der Nestorianismus bei allem Schwanken thut, das Hauptgewicht auf die moralische Einwohnung gelegt, so ist etwa nur der vollkommenste Mensch das Resultat. Bei Betonung der Selbstständigkeit beider Naturen hingegen ist der Dotheletismus die Folge, indem jede Natur für sich gedacht auch ihren eignen Willen haben muß. Diese Anschauung erhielt kirchliches Ansehen.—Nach dem Adoptianismus ist die Gottessohnschaft das Produkt beider Naturen. „Die göttliche Natur mache den Logos, also auch Christum, sofern der Logos zu ihm gehört, zum filius dei naturalis; die menschliche Seite aber werde um ihrer Tugend willen gleichfalls zum Sohn Gottes, nämlich zum filius dei adoptivus durch göttliches Urtheil erhoben — unio forensis" (Dorner). In dieser Anschauung wird ein Anlauf zu einer wirklichen Vereinigung gemacht, jedoch durch Betonung der Tugend, womit sich die menschliche Natur den Anspruch auf die Adoptiv-Sohnschaft gleichsam erwirbt, wieder als nutzlos bei Seite gesetzt.

5. Der Abschluß des chalcedonensischen Conzils vom Jahre 451. Wir haben im Vorherigen in Einzelnem der Zeit nach schon über die Bestimmungen dieser Synode hinausgegriffen, da jedoch die folgenden christologischen Bewegungen bis zur Reformation nicht über die Wahrheit dieser Bestimmungen hinausführen, so ist es ganz in Ordnung sie bis dahin als Abschluß der Lehrentwickelung zu betrachten.

Es galt zwei gefährlichen Abwegen entgegenzutreten—einmal der Trennung beider Naturen, welcher der Nestorianismas sich zuwandte, und nicht

minder der Vereinerleiung derselben, auf welche der Monophysitismus ausging.

Jene Kirchenväter nun stellen folgende Lehre fest: „Folgend den heiligen Vätern bekennen wir in unserer Lehre einstimmig einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit, wahrhaft Gott und zugleich wahrhaft Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und einem Leib, wesensgleich dem Vater nach der Gottheit und wesensgleich uns nach der Menschheit, uns in Allem gleich doch ohne Sünde, vor der Zeit aus dem Vater geboren nach der Gottheit, in der letzten Zeit um unsertwillen und unsers Heiles willen aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin geboren nach der Menschheit, einen und denselben Christus, Sohn, Herr, Eingebornen in zwei Naturen, ohne Vermischung, Verwandlung, Gegensatz und Trennung (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) kundgeworden, so daß der Unterschied der Naturen keineswegs um der Einheit willen aufgehoben ist, sondern vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder Natur erhalten ist und in die eine Person und Hypostase zusammenläuft, nicht in zwei Personen getheilt oder getrennt ist, sondern einen und denselben Sohn und Eingeborenen, Gott Logos, Herrn Jesum Christum, wie die Propheten über ihn, er selbst über sich gezeugt hat und das uns von den Vätern überlieferte Symbol" (Uebersetzung von Hahn).

Dieses Glaubensbekenntniß findet sich in Uebereinstimmung mit dem Schriftergebniß, das wir im letzten Paragraph (fünf) zu ziehen uns berechtigt fanden, und stellt dasselbe in klarbestimmter Weise als Thatsache hin, ohne jedoch eine Lösung des daraus erwachsenden Problems anzudeuten. Darnach bestehen beide Naturen in der einen Person fort, aber in gottmenschlicher Lebenseinheit. Der Logos kann sich in die menschliche Natur nicht verwandeln, weil das gegen seine schöpferherrliche Unwandelbarkeit verstößt, noch auch diese zu einem wirklichen Gottsein emporheben, weil damit die (doch auch von ihm) ihr gesetzte Schranke der Creatürlichkeit aufgehoben wäre; daher darf keine Vereinerleiung der Naturen, aber auch keine Trennung derselben, sondern die Vereinigung derselben zur Lebenseinheit einer Person muß gelehrt werden. Aber wie kann nun der schöpferherrliche unendliche Logos mit der endlichen weil creatürlichen menschlichen Natur zur Personeinheit zusammentreten? Wird nicht die Unendlichkeit des Einen die Endlichkeit des Andern erdrücken, oder, soll ihre Integrität gewahrt bleiben, wird dann nicht nothwendig das Band zwischen Beiden gelockert

werden und der realen Personeinheit aufs Neue Gefahr drohen? Auf diese Fragen wird nicht geantwortet.

6. Die lutherische Christologie. Der geniale Geist Luthers hat auch auf diesem Gebiete fruchtbare Gedanken zu Tage gefördert, von welchen die nach ihm benannte Kirche bis heute zehrt, ohne daß sie jedoch von seiner Hand eine systematische Durchbildung erfahren hätten. Seine christologischen Erwägungen hatten ihre nächste Veranlassung im Abendmahlsstreit. Christus ist im Abendmahl leibhaftig zugegen, folglich muß sein Leib an seiner göttlichen Allgegenwart theilhaben. „Wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon getrennt, weil ich alsdann mit der Wahrheit könnte sagen: Hier ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch war u. s. w." Nach ihm ist das Menschliche so vollkommen zur Einheit der Person mit der göttlichen Natur in dem einen Christus zusammengegangen, daß wo dieser nach der göttlichen Seite ist, auch die menschliche nicht fehlen kann. Die göttliche Natur theilt der menschlichen ihre Eigenschaften mit, communicatio idiomatum, woraus auch die Ubiquität des Leibes Christi folgt. Freilich nicht auf lokale begrenzte Weise ist er überall, sondern auf illokale gleichsam raumfreie Weise, wie es der göttlichen Seinsweise des Logos entspricht. Gleiches gilt auch von den andern göttlichen Eigenschaften.

Die Einigung der beiden Naturen datirt von der Empfängniß an und die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften muß gleich begonnen haben. Daraus folgt, daß schon in Mutterleibe und auf dem Mutterschoß, daß während seines Erdenwandels wie am Kreuz dieses Kind, dieser Mensch theilhaft war der göttlichen Weltregierung, Alles wußte und überall gegenwärtig war; wie ist aber das bei wahrem Menschsein möglich? Luther spricht in den stärksten Ausdrücken von der Realität seiner Menschheit; Geburt, Leiden und Sterben war ihm kein Schein. Seine Lösung liegt in dem Satz: „Gott ist ganz in Christo persönlich, wesentlich im Mutterleib, in der Krippe und am Kreuz und doch zugleich an allen Enden." Also Christus hat auf Erden leiblich begrenzte, faßbare Existenz, und ist zugleich weil göttlich über alle menschliche Schranke erhaben. Demnach hat die menschliche Natur eine göttliche und eine menschliche, also zu einer und derselben Zeit eine doppelte Seinsweise—ob sich das mit ihrer irdischen Realität verträgt? Die Consequenz der Grundgedanken Luther's wurde von Brenz (und hernach von den Tübingern) gezogen, während Chemnitz z. B. das Gewicht auf den Willen des Logos legt, so daß nur wann, wo und wie dieser will, die

menschliche Natur allenthalben sei ꝛc. Allein in Wahrheit ist der Unterschied nicht groß. Da auch für Chemnitz die Gegenwart des Leibes Christi beim Abendmahl feststand, so folgt auch nach ihm die wirkliche Allgegenwart desselben und nicht bloß die mögliche; hingegen hätte seine Unterscheidung für den Stand der Erniedrigung mit Erfolg verwendet werden können.

Da Christus von der Empfängniß an alle göttlichen Eigenschaften besitzt, Gott aber der Erniedrigung nicht unterworfen sein kann, so ist das Subjekt derselben nicht die göttliche, sondern die menschliche Natur. Von Anfang hätte Christus von seiner Allmacht, Allwissenheit ꝛc. Gebrauch machen können, aber er machte doch nur in seinen Wundern davon Gebrauch, für gewöhnlich nicht, trotzdem deren unveräußerlicher Besitz feststeht. Die Tübinger lehrten demzufolge eine Verhüllung des Gebrauchs (κρύψις τῆς χρήσεως), die Gießener aber eine Entäußerung desselben (κένωσις τ. χρ.). Nach jenen wäre der Gebrauch doch im Geheimen fortgegangen, nur den Menschen nicht vernehmlich, nach diesen hätte er, außer etwa in den Wundern, thatsächlich cessirt, aber in Wirklichkeit sind beide Ansichten gleich unhaltbar. Denn der Besitz z. B. der Allwissenheit involvirt nothwendig deren Gebrauch; wenn einer der Alles weiß, nicht Alles wissen will, so ist in diesem Akt des Nichtwissenwollens eben gerade die Thatsache des Allwissens gesetzt.

Die Lehre von der communicatio idiomatum wurde von den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts ausgebildet. Nach dem genus idiomaticum werden die Eigenschaften der beiden Naturen der einen Person zugetheilt. Oder wird die Person vorgestellt als durch die beiden Naturen handelnd, so daß z. B. 1 Tim. 2, 5 gesagt werden kann Mensch anstatt Gottmensch (genus apotelesmaticum.) Nach dem genus majestaticum theilt die göttliche der menschlichen Natur ihre Attribute mit (s. z. B. Joh. 3, 13; Matth. 11, 27; 28, 18. 20).

Augenscheinlich ist es der lutherischen Christologie um volle gottmenschliche Lebenseinheit zu thun. Der Sohn Gottes als solcher ist Mensch geworden und ist nirgends sonst als nur in diesem Menschen, und dieser Mensch, ja das Fleisch, überall da wo er ist (nec Logos extra carnem nec caro extra Logon). Da muß natürlich die göttliche Natur die menschliche in ihren Lebenskreis emporheben, und diese muß die Eigenschaften jener aufnehmen können, es muß zu einer Vergöttlichung dieser kommen (natura humana est capax divinae). So wird allerdings die Gottmenschheit im

vollsten Sinne erzielt, aber auf Kosten der Unterschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen. Für eine wahrhafte menschliche Entwickelung bleibt kein Raum; es kommt nur zu einem Schein solcher Entwickelung, wenn doch, damit überhaupt eine stattfinden könne, Zuflucht zu einer doppelten Menschheit genommen werden muß.

7. Die reformirte Christologie. (Unter „reformirt" sind auch die Presbyterianer und alle zum Calvinismus haltenden Kirchenkörper mit einbegriffen). Dieser ist die Menschwerdung einfach klärliche Darstellung des Erlösungswillens Gottes, die zeitliche Verwirklichung des ewigen göttlichen Rathschlusses zum Heil der Erwählten. Wie der Thon dem Töpfer, so steht der Mensch dem Schöpfer gegenüber, dessen Heil nur aus seinem unergründlichen Wohlgefallen resultiren kann. Schöpfer und Geschöpf unterscheiden sich wie Endliches und Unendliches; jenes kann aber unmöglich dieses in sich aufnehmen, finitum non est capax infiniti—der Gegensatz zur lutherischen Lehre. Dennoch aber ist Gott in Christo Mensch geworden, jedoch nicht der Sohn Gottes in seiner ganzen Gottheitsfülle, sondern nur nach dem Maße in welchem das endliche Gefäß der menschlichen Natur zu deren Aufnahme fähig war (auf Joh. 3, 13 wird dafür besonders hingewiesen), und in welchem es die zu bewirkende Erlösung erheischte. Schweizer faßt die Eigenthümlichkeiten der reformirten Lehre in folgende fünf Punkte zusammen: 1) „Daß nicht die essentia divina, d. h. Gott ohne Weiteres, sondern die Bestimmtheit desselben als Logos incarnirt sei" (dieser Punkt ist jedoch ihr nicht eigenthümlich); 2) daß nicht des Logos *natura* sondern *persona* incarnirt sei, d. h. die Bestimmtheit des göttlichen Lebens als erlösende Liebe (ohne die Sünde keine Incarnation des Logos); 3) daß dieses Eingehen des Logos in Christo durchaus kein Abbruch sei dem ewig himmlischen Sein und Wirken dieses Logos; 4) daß die Einigung dieses Princips mit der menschlichen Natur vermittelt sei durch die außerordentliche Fülle von Gaben des heiligen Geistes, mit welcher diese ausgestattet worden; 5) daß somit der menschlichen Natur Christi die Eigenschaften der göttlichen nicht mitgetheilt seien." Hiernach wird auf die Salbung des heiligen Geistes (bei der Taufe) großes Gewicht gelegt; aber bei allem was so (auch von Anfang) für die menschliche Natur geschieht, kann ihr doch die göttliche nie zu eigen werden. Christus ist zwar wahrer Gott und wahrer Mensch, denn die beiden Naturen sind durch das Einheitsband der von der Logoswirksamkeit constituirten Person unzertrennlich vereinigt, so daß sie beide nie mehr ohne einander sind; aber dessenungeachtet

bleibt die Kluft, welche alles Creatürliche von der Gottheit trennt, zwischen beiden bestehen. Wenn auch als Weltcentrum seiner Logosthätigkeit gedacht, so ist doch die menschliche Natur selbst im Himmel räumlich beschränkt und eben nur ein Punkt im Vergleich zur göttlichen Unendlichkeit.

Die Bedeutung der reformirten Christologie liegt in dem Nachdruck, den sie auf die volle Menschheit des Erlösers legt. Es ist da Raum geschaffen für ächtmenschliche Entwickelung. Zugleich wird aus Scheu und Ehrfurcht vor dem Schöpfer alle Gefahr vor Verwandelung oder Verendlichung des Göttlichen und vor Absorption des Menschlichen oder Aufhebung von dessen creatürlichen Schranken beseitigt. Dabei wird Alles für Christo in Anspruch genommen, was zur Ausstattung für seinen Erlöserberuf nothwendig ist. Aber kann es zu einer wahren Lebenseinheit kommen, wo Göttliches und Menschliches so trennend auseinandergehalten werden? Ist nicht die Menschheit mehr nur ein Kleid, in das die Gottheit gehüllt erscheint—ist nicht wenigstens die Vereinigung zu lose, nach Art des Nestorianismus gedacht? Die Gefahr der Vereinerleiung, des Monophysitismus, welche in der lutherischen Lehre stark hervortritt, ist beseitigt, aber nicht die Gefahr der Trennung, und zwischen diesen beiden Extremen wird das Wahre in der Mitte liegen.

8. Die Christologie der neueren Zeit. Als der gemeinschaftliche Zug derselben kann die Betonung der wahren Menschheit Christi betrachtet werden, denn ohne Zweifel hat selbst die Kenotik, in der die Entäußerung des Logos auf die Spitze getrieben wird, diese zum Motiv. Kant ist hier zu nennen von wegen seiner hohen Anschauung vom Menschen überhaupt. Christus ist ihm die Idee vollkommener, gottwohlgefälliger Menschheit, mit welcher der historische Christus nur als Stifter der (Kirche) sittlichen Gemeinschaft, innerhalb deren die Verwirklichung jener fortzuschreiten hat, in näherer Beziehung steht.

a) Unter Modernen Ebionitismus können alle diejenigen befaßt werden, welche jede immanente Selbstunterscheidung in Gott läugnen (wie die Unitarier, Universalisten wenigstens ihrem Princip nach, Neukantianer, Ritschl nicht ausgenommen). Ihnen fehlt die metaphysische Grundlage für eine thatsächliche Menschwerdung. Christus ist bloßer Mensch, nur mit größerer göttlichen Gabenfülle als alle andern ausgerüstet. Er kommt auf eine Linie zu stehen mit den großen Genien der Menschheit als ihr größter, doch in dem einzigartigen Sinn eines religiösen Genius. In der Ausführung im Einzelnen weichen die Vertreter dieser Richtung

mehr oder weniger von einander ab, sei es, daß sie dem Geschichtlichen im Leben Jesu mehr gerecht zu werden suchen und sich dem Geheimniß seiner Person gegenüber agnostisch verhalten, sei es, daß sie, wie früher die Socinianer, ihn mit besonderer (göttlicher) Geisteskraft ausgerüstet und kraft seines Wohlverhaltens zu (mehr oder weniger) höherer Würde erhoben denken.

Auch die von Strauß auf den schärfsten Ausdruck gebrachte hegel'sche Christologie gehört eigentlich hieher. Der zu Grunde liegende Gottesbegriff ist pantheistisch. Das Absolute (Gott) kommt, nachdem es sich in der Welt gleichsam verloren hat, in sein Andersein übergegangen ist, in der Menschheit wieder zu sich selbst. In dieser gelangt die absolute Idee zur Darstellung. Die Idee liebt es nicht, ihre Fülle in einem Individuum auszugießen und bei den übrigen mit ihr zu geizen, vielmehr sie muß unparteiisch sein und kann nur im ganzen Geschlecht zur vollen Ausbreitung und Verwirklichung gelangen. Christus war einzelnes Individuum, und also nicht der Gottmensch im Sinne der Kirchenlehre. Das ihn Auszeichnende war nur dieses: das Gottesbewußtsein, d. h. das Bewußtsein davon, daß die Menschheit als solche Sohn Gottes ist, kam in ihm am ersten zu vollem Durchbruch.

b) Modernen Monophysitismus kann man ein großes Theil der weiteren Lehrauffassungen nennen, sei es nun, daß von der menschlichen oder von der göttlichen Seite ausgegangen wird; doch wenn auch von dieser, so ist dennoch die Vereinerleiung erfolgt auf Grund der empfundenen Nöthigung, eine wahre menschliche Seinsweise resultiren zu lassen. Die ersteren, wie Beyschlag, Keerl ꝛc., nehmen eine Art Urmenschheit in Gott an, die in Christo sich realisirt habe, in die Zeit herausgetreten sei.

Isaak Watts frischt die Theorie des Origines wieder auf und lehrt, die Seele Christi sei als das edelste aller Geschöpfe zuerst erschaffen worden und mit dem Logos in eine Lebenseinheit eingegangen. So allein seien die Schriftstellen vom Armwerden, Sichentäußern, Erhöht- und Verherrlichtwerden verständlich, denn dies Alles könne nicht von der Gottheit, sondern nur von der Menschheit Christi gelten, nur seine so gedachte präexistente menschliche Seele habe sich entleeren können ꝛc. Aber wenn das ihr Akt war, dann ist auch die Menschwerdung ihr Akt, und mit der Göttlichkeit Christi ist es aus. Und wie könnte es eine Entleerung sein, da doch das irdische Leben mit zur Bestimmung des Menschen gehört! Dasselbe gilt gegen derartige Argumente des Amerikaners Dr. Sherwood (in seinem

"History of the Cross"). Nach ihm präexistirte Christus seiner ganzen menschlichen Natur nach, also nach Leib und Seele. So nur sei er wahrhaft der zweite Adam, so nur durch irdische Geburt uns wesensgleich und doch zugleich von uns unterschieden und über uns erhaben. Aber wenn in wahrer Lebenseinheit mit dem Logos die Menschheit schon fertig ist, wozu denn die Geburt aus der Jungfrau? Ist sie jedoch zur Wesensgleichheit mit uns nöthig, wozu denn die ewige Menschheit? Und bei Voraussetzung dieser—wie soll es zum Kindesdasein in Mutterleibe kommen können? Da müßte die ewige Menschheit entweder zum Keim des Jesuskindleins sich depotenziren—zu einem Keim (Zelle) gerade wie er auch ohne sie beschaffen sein müßte, und dann wäre sie ganz zwecklos gewesen, oder sie würde unverkürzt fortbestehen neben der im Mutterleibe werdenden Menschheit, und dann käme eine Doppelmenschheit heraus, oder die ewige Menschheit ist durch den Mutterleib der Jungfrau nur gleichsam hindurchgegangen, und dann ist (ächt gnostisch) die nachfolgende irdische Existenzweise nur Schein. Das sind einige der Widersprüche mit dem was er will, in welche sich Sherwood verwickelt. Aber wie auch immer die präexistente reale Menschheit Christi gedacht werde, sie steht in diametralem Gegensatz zur Schriftlehre, sowie zu gesundem Denken. War Christus uns vollkommen wesensgleich, so kann er, wie jeder Mensch, als Mensch nur in der Idee Gottes ewig sein. Präexistirt seine Menschheit irgendwie realerweise in Einheit mit dem Logos, so muß das im Begriff des Logos selbst liegen—er wäre nicht was er ist ohne sie. Dann aber ist die Gottheit nicht vollkommen ohne die Menschheit und diese würde theils ihr eigner Schöpfer und ihr eigner Erlöser sein.

Nach Andern (Liebner, Thomasius, Ebrard, König, Kahnis, Geß, Hahn u. s. w.) muß zum Zweck der Menschwerdung eine thatsächliche Entleerung des Logos angenommen werden. Dieser kann in seiner Gottgleichheit und bei seiner göttlichen Seinsfülle nicht wahrhaft Mensch werden, denn so würde er das Menschliche erdrücken, verschlingen; deßhalb habe er sich selbst entäußert, herabgesetzt, depotenzirt so weit es nöthig war, um in die menschliche Seinsweise eingehen zu können. Dies die moderne Kenotik, die jedoch in verschiedenen Fassungen auftritt. Thomasius z. B. (in seiner späteren Entwickelung) will das Menschliche in Jesus nicht geschmälert wissen und nimmt nur ein Aufgeben der weltwirksamen Eigenschaften der Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit ꝛc. an. Dies hat jedoch seine Schwierigkeit. Wie kann ein Allwissender durch sein Wollen sich zu einem Nichtwissenden machen; in dem Akt des Nichtwissenwollens ist ja das Wis-

sen selbst nothwendig enthalten. Nach Geß hingegen hat sich der Logos so völlig entleert, daß er zum Seelenmittelpunkt eines Menschendaseins werden konnte, und in Jesus ist er wirklich zu einer menschlichen Seele (Geist) geworden. Das ist jedoch Apollinarismus. Wesensgleich mit uns ist dann nur der Leib Jesu, und zudem ist die Veränderlichkeit in Gott hineingetragen. Wenn aber Gott(es Sohn) sich in einen Menschen (oder die Seele) verwandeln kann, warum denn nicht der Mensch in's Göttliche? So gewiß es lobenswerth ist, um der wahren Menschheit Christi willen, mit der Entäußerung des Logos Ernst zu machen, so ist dennoch jeder Versuch als verfehlt zu betrachten, der das Göttliche selbst in's Menschliche umsetzt. Da wäre Christus weder mehr wahrer Mensch noch wahrer Gott. Oder gehört nicht zum vollen Menschsein vor Allem die (vernünftige) Seele? Und wenn sich der Logos in eine solche verwandelt hat, wie ist es dann um seine zeitweilige Wesensgleichheit mit Vater und Geist bestellt? Ist der Zweck der Menschwerdung erreicht, dann soll der so verwandelte Logos wieder in das gottgleiche Sein zurückkehren; dann wäre also die Bedeutung der Menschheit Christi nur eine zeitweilige, gleichsam nur ein Durchgangspunkt zum Zwecke der Erlösung, und verlöre also ihren Werth, sänke zum Schein herab.

c. Schleiermacher hat auf die neuere Christologie großen Einfluß ausgeübt. Seine Lehre steht höher, als die soeben betrachtete, insofern er ein wahres Sein Gottes in Christo lehrt und doch seine Menschheit auf keine Weise beeinträchtigt wissen will. Auch kommt es nach ihm zu einer wahren Einigung beider Seiten, wie aus der von ihm angenommenen natürlichen Unsündlichkeit Christi hervorgeht. Das Irrthümliche seiner Lehre liegt besonders in seinem sabellianischen Gottesbegriff, der ihn wohl von einem Sein Gottes in Christo, nicht aber von Menschwerdung des Sohnes als einer vom Vater innergöttlich unterschiedenen Hypostase reden läßt.

Die meisten namhaften neueren Theologen halten daran fest, daß wir durch Christum mit Gott selbst Gemeinschaft haben, daß in ihm der mit dem Vater wesensgleiche Sohn Fleisch geworden. Unter diesen ragt Dorner hervor mit der eigenthümlichen Annahme, daß, wiewohl die göttliche von Anfang an mit der menschlichen Natur geeinigt sei, doch der Logos sich immer völliger mittheile in dem Maße, wie die Empfänglichkeit des Menschen Jesu für ihn zunehme. Martensen und Lange bedienen sich öfter ähnlich lautender Ausdrücke, aber Dorner allein spricht diese Anschauung mit vollem dogmatischen Bewußtsein aus und gibt ihr eine durchgebildete Gestalt. Wie auf Grund der vorangegangenen philosophischen Entwickelung die neuere

deutsche Theologie überhaupt, so knüpft er dafür besonders an Luther und die deutsche Mystik an. Der Mensch nämlich, lehrt er, ist für Gott geschaffen, auf ihn hin angelegt und kann daher, wenn er sich in sehnsuchtsvoller Empfänglichkeit der göttlichen Lebensfülle entgegenwendet, diese nach Maßgabe seiner Empfänglichkeit in sich aufnehmen. In Christo ist diese Empfänglichkeit in höchster Intensität vorhanden und in ihn kann daher die Fülle Gottes dauernd und, während seines irdischen Lebens, in steigendem Maße sich einsenken. Das Mißliche dieser Auffassung ist Folgendes: Die Steigerung der göttlichen Einwohnung kann als das Resultat des Wohlverhaltens Jesu betrachtet werden, dann aber ist die Einwohnung selbst eine bloß moralische, nur dem Grade nach von der in den Christen verschiedene, und solche Consequenz wird abgewiesen. Ist aber, wie Dorner will, die Einigung des Göttlichen und Menschlichen schon in der Empfängniß real vollzogen, dann kann es sich nachher um keine eigentliche Steigerung des Göttlichen handeln, sondern nur um ein völligeres Offenbarwerden desselben in der Form des Menschlichen.—Zum Verwundern ist es, wie Hodge ihn, sowie die neuere deutsche Theologie überhaupt, so vollkommen hat mißverstehen können. Eine große Anzahl rechtgläubiger Theologen wirft er auf einen Haufen zusammen und heißt sie entweder Pantheisten oder Monophysiten, indem sie nach ihm lehren, der Sohn Gottes sei nun ewig Mensch. Meint denn Hodge etwa, Christus habe seine Menschheit bei der Himmelfahrt abgestreift? Es ist leicht, über Andere den Stab brechen und selbst die Lehre in alten hergebrachten Formeln auftischen oder einfach nur in der Sprache der Schrift zu reden, ohne sich um den tieferen Sinn und die Denkmöglichkeit der vorgetragenen Lehren zu kümmern.

Zweites Kapitel.

Dogmatische Erörterung.

§ 45. Nothwendigkeit und Möglichkeit der Menschwerdung. Die Menschwerdung darf nicht als eine zufällige Erscheinung betrachtet werden, die auch hätte unterbleiben können; wie sie von der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit gefordert wird, so muß sie auch im Wesen Gottes selbst begründet liegen — in seiner freien Liebe nämlich. Ist sie aber

nothwendig, so muß sie auch möglich sein, und zwar in der Form, in welcher sie zum Heil der Menschen erforderlich war, wenn sie gleich eine Selbstbeschränkung des göttlichen Lebens involvirt; die Möglichkeit solcher Selbstbeschränkung liegt in der Dreifaltigkeit des Wesens Gottes begründet.

1. Nothwendigkeit der Menschwerdung. Luk. 24, 26 sagt der Herr: „Mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?" Sein Leiden war also nothwendig zur Vollendung seiner Mission, ohne welche er in seine Herrlichkeit nicht hätte eingehen können. Seine Verherrlichung ist ja das Vorspiel der dereinstigen Seligkeit der Seinen, der Vollendung des ganzen Heeres der durch sein Thun und Leiden Geretteten. Wenn aber sein Thun und Leiden nothwendig war, dann war es auch seine Menschwerdung als die absolut erforderliche Vorbedingung von jenem. Wenn Matthäus sagt, (1, 22 f.), die Empfängniß (und Geburt) aus dem heiligen Geiste sei zur Erfüllung eines Prophetenworts geschehen, so kann der tiefere Sinn ja nur der sein: Christi Geborenwerden war erforderlich, damit die von Gott seinem Volke (und der Menschheit) verheißene Erlösung zur Ausführung kommen könne. Das heilige Muß liegt natürlich nicht in der Weissagung als solcher, noch auch in der aus göttlicher Wahrhaftigkeit entspringenden Nöthigung sein Wort zu halten, sondern in dem hinter dem Verheißungswort zurückliegenden göttlichen Lebensgrund, aus welchem jenes entsprang.

Es kann und darf freilich nicht von einer äußern Nöthigung die Rede sein, denn ein auf Gott ausgeübter Zwang höbe seine Gottheit auf. Und da der Mensch trotz der Liebe seines Schöpfers in freier Selbstentscheidung sündigte und also gerechter Strafe verfallen ist, so kann nicht gesagt werden, daß Gott ihm die Erlösung schuldig war. Allein wie würde es mit der Schöpferherrlichkeit Gottes bestellt sein, wenn die That der Creatur ihm seine Schöpfung endgültig verderben könnte? Seine ewige Weltidee kann nicht das alle künftigen Seinsmöglichkeiten in sich enthaltende Urbild einer in Tod und Zerstörung auslaufenden Welt sein. Gott selbst lauter Leben und Seligkeit, kann nur Gefallen an einer in Leben und Wohlsein vollendeten Welt haben. So wesensnothwendig daher er eine Welt setzt, die eine ihm gemäße Vollendungsherrlichkeit zum Ziele hat, ebenso nothwendig findet er es für sich, dieselbe trotz dem durch die Sünde eingedrungenen Verderben diesem Ziele dennoch entgegenzuführen. Trotz des Bösen muß die Welt dereinst im Lichte seiner Lebens- und Liebesherrlichkeit prangen,

und da dieses nicht ohne die Erlösung geschehen kann, so ist diese keineswegs eine Sache der Willkür, sondern innerer göttlicher Nothwendigkeit. Aus freier Liebe hat Gott die Welt geschaffen, um in ihr das Widerspiel seines eigenen herrlichen innergöttlichen Lebens zu haben; aus freier Liebe erlöst er sie, um, wenn möglich, sein Leben der Liebe noch herrlicher in ihr darzustellen; aber solche freie Liebe ist nicht als etwas zu betrachten, das auch nicht sein oder doch anders sein könnte, als es ist, denn so, wie sie ist, ist sie eben seine Natur, und die, wenn sie aus sich heraustritt, sich nicht anders als auf die allerbeste, d. h. ihr gemäße Weise offenbaren kann. „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab." Er konnte nicht anders. Man suche doch 'mal den Gedanken auszudenken: die gutgeschaffene und gutseinsollende Welt durch's Böse hoffnungslos und für immer ruinirt. Welch' furchtbaren Schatten wirft er auf den Gottesbegriff, auf Gottes Liebe selbst! Wir lehren also eine heilige, in der freien Liebe Gottes wesende Nothwendigkeit der Erlösung.

2. Die Möglichkeit der Menschwerdung. Ist sie nothwendig, so muß sie auch möglich sein. Oder sollte Gott etwas sagen und nicht thun, etwas versprechen und nicht halten können? Sollte in seinem Liebewesen zu Etwas eine Nöthigung liegen, zu deren Inkraftsetzung ihm das Vermögen fehlte? Ein wunderlicher Gott wäre das. Ja, wie kann aber das Unendliche im Endlichen sich einengen, wie kann Gott der Ewige in die Form der Zeitlichkeit eingehen, der Allgegenwärtige auf den Punkt gleichsam eines Menschenwesens sich beschränken, der Allmächtige in die Form von Kindesohnmacht eingehen, der Allwissende in die Wirklichkeit des Nichtwissens und des zunehmenden Wissens? Allerdings schwer zu beantwortende Fragen, und ähnliche ließen sich noch häufen. Es gibt jedoch eine Antwort auf sie alle: Im geschichtlichen Christus findet sich dies Alles als Thatsache verwirklicht, also muß es möglich sein, wenn wir es auch mit unserm kurzen Verstande nicht begreifen können. Jedenfalls ist die Möglichkeit göttlicher Wirkungsweise nicht nach dem Maßstab unserer armseligen Begriffe zu bemessen. Wie unser Geist seinen Körper durchdringt, bewegt, als Dienstorgan verwendet und durch ihn seinen Willen vollbringt, ist uns auch ein Geheimniß, aber nichtsdestoweniger gewiß. Wie Gott eine Welt aus Nichts (außer sich) schaffen konnte, ist gleichfalls räthselhaft, dennoch hat er es gethan. Die Schöpfung selbst ist ein Wunder, in Christus ist die zweite, neue, höhere Schöpfung gegeben, und diese ist gleichfalls ein Wunder, und in einer Beziehung freilich ein größeres als jene, weil es sich hier nicht bloß

um ein Thun Gottes, sondern um ein Setzen, ein Sein Gottes selbst in endlicher Beschränktheit handelt. Allein andererseits war die Schöpfung an und für sich ein absolut Neues, während diese doch den Anknüpfungspunkt für die höhere Schöpfung darbot. Adam ward aus belebtem Erdenstoff gebildet, Christus wurde kraft göttlicher Begeistung aus der Mitte des Menschengeschlechts selbst herausgeboren. Und auch in der Welt, in jedem einzelnen Menschen ist Gott gegenwärtig als setzende, tragende, erhaltende Kraft, und den Gläubigen wohnt er im heiligen Geist persönlich inne, denn sie werden Tempel Gottes, Wohnung des heiligen Geistes genannt; warum sollte er nicht in Christo auf eigenthümliche wesenhafte Weise sein können, die ihn vor allen andern auszeichnet und über alle emporhebt — ihn zum vollkommenen Organ der Offenbarung und der Ausrichtung des göttlichen Liebewillens macht?

Gott muß doch vor allem absolute Selbstmacht eignen, d. h. er muß absolute Macht über sich selbst haben und sich zu einem Wirken und Sein bestimmen können, wie er es für gut befindet. Er kann also wohl auch in ein Menschenindividuum seine Lebensfülle einsenken, um dasselbe zum Offenbarungsorgan seiner selbst zu machen und seinen Heilswillen auszuführen. Der Mensch besitzt in beschränkter Weise das Vermögen, seinem Selbst ein beliebiges Gepräge aufzudrücken, und Gott sollte die Macht absoluter Selbstbestimmung abgehen! Wir bleiben also dabei: Ist eine Selbstentleerung, ein Zurückziehen seiner weltwirksamen Eigenschaften nothwendig zur Erzeugung eines Christus, der wahrer und vollkommener Mensch sei, so ist solches einfach geschehen, wie auch immer wir uns die Thatsache im Verhältniß zum innergöttlichen Wesen mögen zurechtlegen können. So weit die Menschwerdung Gottes auch unsere Begriffe übersteigen mag, ist ihre durch so festverbürgte Thatsachen gebotene Annahme jedenfalls viel vernünftiger, als was eine ungläubige Philosophie und Wissenschaft zu glauben uns zumuthet. Welch' ein Knäuel von Widersprüchen ist doch jener pantheistische Glaube (denn ein Wissen ist's ja nicht), daß das seiner selbst unbewußte Absolute (Gott) sich in sein Andersein dirimirt, d. h. ohne sein Wissen zur Welt wird und endlich im Menschen zum Bewußtsein davon kommt, daß es überhaupt ist und eine solch' lange Bahn des Werdens durchlaufen hat! Ueberboten wird dieser Unsinn nur noch von der materialistischen Evolutionshypothese, nach der ursprünglich nichts da war, als eine oder etliche Pflanzen- und Thierformen, aus denen alle Pflanzen und Thiere (und Menschen), die je gelebt haben und noch leben werden, durch bloße äußere Umstände

und reine Zufälligkeiten sich sollen entwickelt haben, ohne daß, von jenen Umständen und Zufälligkeiten abgesehen, auch nur das geringste dahin zielende Vermögen in ihnen selbst gewesen wäre. Wie vernunftgemäß ist solchem Unsinn gegenüber doch die christliche Lehre von einem Gott der Liebe, der um seiner in Sünde gefallenen Welt willen auch seines eignen Sohnes nicht verschonet hat!

3. Das Verhältniß der Menschwerdung zur Trinität. Ein, wenn auch persönlicher, doch in sich nicht unterschiedener Gott könnte freilich nicht Mensch werden. Aber der christliche Gott ist dreieinig, und darin liegt die Möglichkeit für ihn, unbeschadet seiner Weltregierung und anderweitigen Weltwirksamkeit, zum Leben menschlicher Niedrigkeit in Christo sich zu bestimmen. Es ist nicht Gott als solcher, der Mensch wird, auch nicht der Vater, in welchem, seiner innergöttlichen, eigenthümlichen Seinsweise gemäß, die nach Außen gekehrten Lebensoffenbarungen Gottes urständen; auch nicht der heilige Geist, dessen besondere Oekonomie dies zu ihrem Inhalt und Ziel hat, das vom Vater verursachte und durch den Sohn schöpferisch gesetzte und heilskräftig erlöste creatürliche Sein mit dem Leben beider zu durchdringen, auf beide zu beziehen und mit beiden zu vermitteln. Sondern der Sohn wird Mensch. In ihm reflektirt sich der Lebensreichthum des Vaters und ihm ist es eigenthümlich, dessen Liebeleben nicht nur zu empfangen, sondern auch zu offenbaren, also des Vaters Schöpfergedanken in Weltwirklichkeit zu setzen, und in der geschaffenen und sündigen Welt dessen rathschlüßlichen Heilswillen zur Darstellung und Ausführung zu bringen. So ist das göttliche Offenbarungsleben das Widerspiel des göttlichen Innenlebens und wird in den Kreis des letzteren hereingenommen oder, besser, von demselben umschlossen. Es ist die urgründige Liebe des Vaters zum Sohne, die in diesem ewig die Idee einer zu schaffenden Welt schaut, sowie die Möglichkeit, die von ihm abgewendete Welt aus ihrer Abkehr wieder zurückzuführen.

Aber wie kann denn der Ewige in die Zeit eingehen? Warum sollte er das nicht können? Das mußte er schon in der Schöpfung, warum sollte es ihm in der Menschwerdung unmöglich sein? Sind denn nicht vor dem Herrn Tausend Jahre wie ein Tag und wie die Nachtwache, die gestern vergangen ist? Wenn freilich die Ewigkeit bloße anfangs- und endlose Zeitdauer wäre, dann könnte der Ewige nicht auf einen Punkt dieser Linie sich beschränken, aber die Ewigkeit ist ein vollendeter Kreis, in welchem die Zeit nur einen kleinen Punkt ausfüllt. Gott als der Ewige umschließt die Zeit

und durchwaltet sie mit seiner Gegenwart. Wie tausend Jahre vor ihm sind wie ein Tag, so kann er folglich in einen Tag die Bedeutung von Tausend Jahren zusammendrängen; und das eben hat er in der Menschwerdung gethan.

Dann hat ihn ja auch der Sündenfall nicht überrascht. Unbeschadet der menschlichen Freiheit war für ihn derselbe ewig gewiß. Muß auch die volle Möglichkeit einer sündenfreien Entwickelung zugegeben werden, so ist es doch eine ganz müssige Spekulation zu fragen, ob denn der Sohn doch Mensch geworden wäre, wenn auch Adam nicht gesündigt hätte, indem die Menschheit auch dann eines Alle unter sich befassenden Hauptes und Lebensmittelpunktes bedurft hätte zur Realisirung ihrer Idee. Die Sünde in der freien Menschenwelt ist für Gott ewige Thatsache und ganz in Gemäßheit mit der daraus entspringenden Nothwendigkeit der Erlösung ist das innergöttliche Liebeleben ewig gestaltet. Wie die Weltidee ewig ist, so ist auch die Erlösungsidee ewig, und wie jene, so hat auch diese im Sohn der Liebe wirkungskräftiges Sein. Erwählt sind wir in ihm vor Grundlegung der Welt, Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 20, und alle Dinge, nicht nur die Menschheit, sind auch so unter ihm verfasset als ihrem Haupt, so daß wir annehmen müssen, seine Menschwerdung habe Bedeutung für das ganze Reich geschaffener Geister und er als der Christus sei der Lebensmittelpunkt des mit Gott zu einigenden und in Einigung zu haltenden Universums, Eph. 1, 11. 21 f.; Kol. 1, 16 f.

Demnach bringt die Erlösung keine Veränderung in das Wesen Gottes. Die Menschwerdung ist eine im göttlichen Dreieinigkeitsleben ewig vorgesehene Realität. Nicht daß die Menschheit Christi (die Seele wenigstens) ewig in Gott wirklich wäre; das ist eine durchaus unhaltbare Anschauung, die der geschlechtlichen Menschwerdung (Fleischwerdung) ihre Bedeutung nimmt und sie zum gehaltlosen Nachspiel der ewigen, zum bloßen Schein herabdrückt.

Es ist dies eine Art Doketismus, welchen die Kirche im Interesse wahrer Rechtgläubigkeit stets verworfen hat. Aber der Sohn der Liebe hatte in sich ewig die Tendenz und Bestimmung das zu werden, was er in der Zeit wurde, nämlich Mensch. Die Menschwerdung ist also die natürliche Folge von dem von der Liebe des Vaters in den Sohn Hineingelegten und von der Erwiderung, die seine Liebe der des Vaters entgegenbringt. Sie ist also die zeitliche Verwirklichung (Abwickelung) ewig von Gott beschlossener und in seinem Wesen begründeter Realitäten.

§ 46. Die Lehre von den Ständen Christi. Die herkömmliche Ständelehre findet gewöhnlich nach der Lehre von der Person Christi ihre Darstellung, kann jedoch ebensowohl und noch zweckgemäßer hier behandelt werden, wo sie zugleich eine Art einleitende Uebersicht über das Folgende bietet. Die Erniedrigung beginnt mit der Entäußerung des Sohnes Gottes zur Annahme der Knechtsgestalt und geht fort durchs ganze irdische Leben bis hinab ins Grab; der Erhöhungsstand nimmt seinen Anfang in der Hadesfahrt Christi, schließt Auferstehung und Himmelfahrt ein und das Sitzen zur Rechten der Majestät in königlicher Herrlichkeit, sowie das Wiederkommen zum Gericht.

1. Ort der Behandlung. Sofern man nicht, wie einige Theologen thun, die Menschwerdung in fortgehendem Vollzug stattfindend betrachtet und sie erst mit der Verherrlichung ihr Ende erreichen läßt, ist die Erniedrigung der weitere Begriff und kann daher füglich zuerst behandelt werden. Findet dies allerdings auch auf den Stand der Erhöhung keine Anwendung, so ist zu bedenken, daß derselbe gleichfalls in der herkömmlichen Stellung erledigt wird vor der Besprechung des Werkes Christi, namentlich des königlichen Amtes, mit welchem er doch in unmittelbarem Zusammenhang steht. Das irdische Lebenswerk Christi gehört ja mit in den Kreis der Erniedrigung, diese hätte daher gleichfalls auch nach dem dogmatischen Herkommen die ihr gebührende Stelle nicht. So zeigt sich, daß es überhaupt unmöglich ist, einen in jeder Beziehung passenden Ort für die Ständelehre zu finden. Der herkömmliche ist dazu deßhalb unschicklich, weil dort eine umfangreichere Behandlung geboten erscheint, die leicht in eintönige Wiederholungen ausläuft, wie das z. B. Pope widerfahren ist. Zugleich erscheint sie dann als etwas von der Person Christi Abgetrenntes, was sie doch nicht sein soll. Das Wesentliche derselben kommt in der Lehre von der Person und dem Werk Christi selbst zur Darstellung, weßhalb wir sie hier mehr nur zur Uebersicht und Orientirung voranstellen.

2. Das Subjekt der Erniedrigung und Erhöhung. Die Erniedrigung beginnt mit der Entäußerung des Sohnes Gottes. Die seiner Gottgleichheit gemäße Gestalt ist die Gottesgestalt, welche ihm bei dem Vater ewig zukommt, die er aber niederlegt, um die Knechtsgestalt annehmen zu können, Phil. 2, 6. 7. Die ihm unangemessene irdische Daseinsweise erschiene demnach als eine Erniedrigung des Sohnes; sie ist jedoch die That göttlicher Liebe, welche sich in ihr verherrlicht. Allein dem gottes-

herrlichen Logos angemessen wäre doch nur eine solche irdische Seinsweise gewesen, die, wenn auch geschöpflich umschränkt, doch seinen himmlischen Lebensreichthum in spiegelungsvoller Klarheit veranschaulicht hätte. Dem Gottmenschen hätte von Anfang eine lichtherrliche Seinsgestalt gebührt. „Aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte." Er bestimmte sich freiwillig zum Leben der Armuth, der Entbehrung, der Trübsal, der Schwachheit, der Schmerzen und des Todesleidens, und wurde seinen Brüdern, um ihr treuer Hoherpriester sein zu können, in Allem gleich, die Sünde ausgenommen. Vom Sohn Gottes als solchem kann das nicht gesagt werden, denn um uns gleich werden zu können mußte er eben Mensch werden; aber auch von der menschlichen Natur allein nicht, denn für den Menschen Jesus an und für sich wäre es keine Erniedrigung gewesen, das Loos der Sterblichen zu theilen. Vom Gottmenschen hingegen mit Recht, da eine herrliche gottmenschliche und nicht eine in irdisch-menschlicher, von der Sünde gedrückter Niedrigkeit sich darlebende Seinsweise ihm gebührt hätte. — Selbstverständlich ist dann der Gottmensch auch Subjekt der Erhöhung. Eben dieser gottmenschliche Christus, der sich bis zum Kreuzestod erniedrigt hat, ist von Gott erhöht worden und zum Herrn dargestellt über Alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist, Phil. 2, 10. 11. Auf die Einwendung, seiner göttlichen Natur nach habe er doch nicht erhöht werden können, ist zu antworten: in dem Gottmenschen ist weder die göttliche noch die menschliche Natur allein an und für sich in Betracht zu ziehen; eine so vollkommene Lebenseinheit bilden beide, daß Christus zu Beginn seines Leidensganges bittet: „Vater, verkläre mich bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte ehe die Welt war" (Joh. 17, 5). In der vorweltlichen Herrlichkeit war also sein Absehen auf die irdische Seinsweise gerichtet und jene seinem durch Niedrigkeit hindurchgegangenen gottmenschlichen Wesensbestande zugedacht; nun sehnt er sich nach der ihm als dem Christus zukommenden Herrlichkeit zurück.

3. Das Wesen der Erniedrigung. Man hat dieser keineswegs damit Genüge gethan, daß man sie in Geburt, Kindesgehorsam, Versuchtwerden, Leiden, Tod und Begrabenwerden auseinanderlegt. Dies sind nur hervorragende „Marksteine" derselben, und das zwischen diesen Inneliegende steht unter demselben Gesichtspunkt. Nicht einzelnes Thun oder Erleiden, sondern sein ganzes Leben und Sein war ein Leben und Sein in Niedrigkeit. Oder ward er etwa bloß arm zu Anbeginn (2 Cor. 8, 9) und ist es nicht geblieben? Sagt er nicht als Mann (Matth. 8, 20): „Die Füchse

haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschensohn hat nicht, da er sein Haupt hinlegt"? Der Welteigenthümer hat nicht 'mal einen Ruheplatz für sein müdes Haupt. Und ist es minder eine Erniedrigung, daß der Inhaber ursprünglichen fortquellenden Lebens wirklich von der Reise z. B. (Joh. 4) müde wird und zum Ausruhen sich niedersetzt? So ist überhaupt die Abwechselung bei ihm von Thätigkeit und Ruhe, Schlafen und Wachen, so auch die Benöthigung von Essen und Trinken zu erklären. Oder ist es nicht eigentlich begriffswidrig, daß der in sich den Brunnquell ewigen Lebenswassers hat, sich zu einem frischen Labetrank zur Stillung leiblichen Durstes bequemen muß? Und all dieses ist nicht auf Rechnung der niedrigen Menschheit zu setzen, während etwa die höhere mit dem weltwirksamen Logos außerhalb der Sphäre des irdischen Daseins sich bewegt und allgegenwärtig und allmächtig die Welt regieren hilft; nein, nein, es ist der Gottmensch selbst, der sich also erniedrigt, der all dieses thut und erfährt, der solche Bedürfnisse empfindet und ihnen entgegenkommt. Nicht zum Scheine ruht, schläft, ißt und trinkt er, sondern es entspringt dies ganz naturgemäß, wie bei uns, der Form menschlicher Niedrigkeit, in welche er eingegangen. Gleich also will auch seine menschliche Entwickelung, sein Kindes- und Gesetzesgehorsam, ja sein ganzes Berufsleben selbst aufgefaßt sein. Die Menschwerdung schloß die Bestimmnng zu ächtmenschlicher Lebensform in sich, gemäß welcher es Christo ebenso unmöglich gewesen wäre wie uns, in Person jetzt in der Wüste und im nächsten Augenblick auf der Tempelzinne in Jerusalem zu sein. Bei solcher Möglichkeit hätte sein Menschsein doch nur Schein sein und also auch seine Versuchung keine wahre Wirklichkeit haben können. Die tiefste Tiefe seiner Erniedrigung stellt sich jedoch in seinem Tode dar, durch den die Seele thatsächlich vom Leibe getrennt ward und der daher den schneidendsten Widerspruch zu seinem Zusammengehöriges einendem gottesherrlichen Leben offenbart.

Freilich wie in seinem eignen Bewußtsein so brach auch in seinem Leben und Wesen öfter die innere Gottesherrlichkeit durch, zumal in seinen Wundern und den Gotteszeugnissen seiner Rede; dennoch war sie nur gläubigen Augen wirklich vernehmbar (Joh. 1, 14) und läßt die ganze Tiefe der Erniedrigung, zu welcher er sich bestimmte, um so greller hervortreten. Aus Jes. 53, 1 ist zwar nicht zu schließen, daß er von Ansehen häßlich gewesen sei, aber einen gleich dem seiner sündigen Brüder schwachen Leib hatte er, der todesfähig war (Hebr. 2, 14, 17; 5, 2) und keineswegs hienieden schon zum Lichtorgan göttlichen Lebens sich eignete.

4. Das Wesen der Erhöhung. Diese ist damit nicht erledigt, daß man sie in der Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten und Wiederkunft zum Weltgericht bestehen läßt. Das Alles gehört zum Leben des erhöheten Herrn. Die Erhöhung gilt ihm selbst. Wahrhaft zur irdisch-menschlichen Seinsform erniedrigt, ist es seinem Wesensbegriff gemäß, daß er nach vollbrachtem Werk in die vorweltliche Herrlichkeit zurückkehrt, als Gottmensch verklärt wird, auf den Weltenthron sich niederläßt, nun über die nicht bloß geschaffene sondern auch erlöste Welt allmächtig herrscht und sie durch Vermittelung des heiligen Geistes dem Vater entgegenbringt als Siegestrophäe seiner Liebe zu ihm.

§ 47. Die Menschwerdung. Da Persönlichkeit Ziel eines Werdens ist, so kann nicht von ihr, sondern muß von den beiden Naturen ausgegangen werden, durch deren Vereinigung die gottmenschliche Personeinheit zu Stande kommt. Die Menschwerdung selbst ist mit der Geburt vollendet, indem die Potenzen für die gesammte künftige Personherrlichkeit schon in dem seiner selbst noch unbewußten Jesuskindlein als vorhanden gedacht werden müssen. Der Logos nimmt nothwendig bei dem ganzen Vorgang die Initiative, und die Empfängniß vom heiligen Geist ist zugleich unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, da ein auf gewöhnliche Weise Erzeugter auch nur ein gewöhnliches Menschenwesen sein könnte.

1. Eine Person in zwei Naturen. Mit dieser Formel hat das chalcedonensische Concil ohne Zweifel das Rechte getroffen. Die Aussage des Glaubensartikels, „daß beide Naturen, die göttliche und die menschliche, ganz vollkommen und unzertrennlich in Ihm als in einer Person vereinigt sind," ist damit nicht in Widerspruch; denn sie will nur feststellen, daß kraft der Vereinigung beider Naturen die Person Jesu Christi eine ein für allemal gottmenschliche ist. Das Geheimniß der Menschwerdung bleibt dem tiefsten menschlichen Denken unergründlich, und man sollte es sich daher nicht noch mysteriöser machen, als es an und für sich schon ist dadurch, daß man die Logospersönlichkeit (auch Frank thut dies) die menschliche Natur annehmen, sich anbilden läßt. Denn dies heißt im Grunde eine Menschwerdung wollen ohne Entäußerung des Logos. Persönlichkeit ist ohne Selbstbewußtsein nicht denkbar. Hat also die Logospersönlichkeit die menschliche Natur angenommen, so hat deren göttliches Selbstbewußtsein auch im Mutterleibe unverkürzt fortgedauert, und

hat nachher nie können verdunkelt werden. Damit wäre aber die Wahrheit der Menschwerdung selbst geläugnet. Ein Kind, das bei allem gegentheiligen Schein göttliche Selbstklarheit besitzt, ist kein wahres Menschenkind und kann es nicht sein.

Man verständige sich doch vor allem über die psychologische Wortbedeutung. Herr A. ist Person, Persönlichkeit, d. h. er ist ein Menschenwesen, dessen Naturpotenzen zur Höhe des Selbstbewußtseins sich entwickelt haben. Die Person faßt dem Wesen nach nicht mehr in sich als die Natur in sich faßt, aber in entwickelter, einheitlicher, sich selbst (mehr oder weniger) klarer Gestalt. Das bewußtlose Kind ist der Möglichkeit, der Potenz nach Persönlichkeit, ist ein Complex von schlummernden Werdekräften, die zu nachherigem reichem Personleben sich auszugestalten bestimmt sind; aber diese Bestimmung ist noch nicht verwirklicht, und damit sie es werde, ist eine langsame Entwickelung erforderlich, deren „Anfang vom Ende" erst erreicht ist, wenn das Kind nicht länger in der dritten, noch auch in der zweiten, sondern in der *ersten Person* von sich redet.

Demgemäß nun haben wir die göttliche und menschliche Natur vom Augenblick der Empfängniß an als den Complex von Werdekräften zu betrachten, die wir nachher in Christus zur gottmenschlichen Persongröße ausgestaltet sehen. Vom gottherrlichen Logos ist dabei allerdings insofern zu reden, als er es war, der sein Leben als Natursubstrat setzte in den Mittelpunkt menschlicher Naturform, um nach Maßgabe seines ewigen mit dem des Vaters in Liebe geeinigten Willens dasselbe in dieser Form zu vollendeter gottmenschlicher Persönlichkeit sich ausgestalten zu lassen. Auf die Einwendung, daß so ja gerade Gott ins Werden herabgezogen werde, ist zu antworten: Das kann man dreist behaupten, wenn man will, aber so allein kommt es zu einem ächtmenschlichen Werden, während dieses bei der zurückgewiesenen Annahme in bloßen Schein sich auflöst, und wir haben oben bei Darstellung der Schriftlehre gesehen, daß mit dieser jede Anschauung unvereinbar ist, die das Aechtmenschliche verkürzt. Wollte der Sohn Gottes *Mensch* werden, so konnte es nur so geschehen, und die Thatsache der wahren Menschheit Christi beweist, daß es wirklich so geschehen ist.

2. *Ob der Logos nach seiner ganzen göttlichen Seinsweise Mensch geworden.* Das ist er nach Obigem und nach der Schrift nicht. Diese könnte sonst nicht sagen, daß er *arm geworden und sich entäußert habe* der Gottesgestalt bei Annahme der Knechtsgestalt. Wie wir gesehen, ist es ursprünglich lutherische Lehre, daß

der Logos nicht außer dem Fleische (Mensch), das Fleisch nicht außer dem Logos sei, was auf eine Allgegenwärtigkeit und Allmächtigkeit ꝛc. schon des Säuglings, also auf Vereinerleiung der beiden Naturen hinauskommt. Von derselben Basis aus machen hingegen die Kenotiker (z. B. Liebner, Geß) solchen Ernst mit der Entäußerung, daß die trinitarische Weltwirksamkeit des Logos durch die Menschwerdung sistirt würde, und das ist ebenso verwerflich, weil es die Wahrheit des göttlichen Dreieinigkeitslebens aufhebt. Die reformirte Kirchenlehre läßt dieses nicht beeinträchtigt werden und nimmt daher ein Logosleben in Christo an, wie es die Constituirung der vollkommenen gottmenschlichen Persönlichkeit des Erlösers erheischte, unbeschadet seiner überweltlichen und innerweltlichen gottheitlichen Seinsweise. Dies ist (fast) allgemeine Annahme der englischen Theologen, auch Sulzberger scheint ihr zu huldigen. Schwierigkeiten bietet sie auch. Es könnte eine Art Doppelpersönlichkeit herauszukommen scheinen, da doch der Menschgewordene zugleich das Bewußtsein wesentlicher Gottgleichheit besitzt. Aber die Allgegenwart überhaupt hebt doch die absolute Bewußtseinseinheit des Dreieinigen nicht auf, warum sollte es denn das Eingehen des Sohnes in die menschliche Daseinsform thun können? Unbeschadet der allgemeinen Allgegenwart kann doch Gott an einem Ort in mehr intensiver persönlicher Form sich offenbaren als am andern, also auch im Sohn der Liebe in Christo persönliche Selbstoffenbarung gewinnen, ohne daß dadurch sein dreieiniges Selbstbewußtsein eine Unterbrechung zu erleiden bräuchte, zumal das vollendete gottmenschliche Selbstbewußtsein Christi in diesen seinen göttlichen Urgrund zurückgreift und von demselben sich getragen weiß. Oder sollte nicht dies etwa der Sinn von Joh. 3, 13 sein? Der „Menschensohn" hatte seine eigentliche Himmelfahrt noch nicht gefeiert, und weiß doch, daß er als der vom Himmel Herabgekommene den Weg dorthin wieder zurück gefunden hat, weiß, daß er auf Erden und doch zugleich im Himmel ist. Sein „irdisches" Bewußtsein ist also in das „himmlische" aufgenommen und von diesem getragen und gewollt gerade in der Form, wie es die irdische Seinsweise erheischt.

3. Die Menschwerdung dem Wesen nach mit der Geburt vollendet. Ein Kind kann durch nachherige Entwickelung nicht mehr Mensch werden, als es dies zur Zeit der Geburt schon ist. Was es auch künftig werden mag, und wäre es ein Luther oder Wesley, ein Bismarck oder Gladstone, das hätten auch die günstigsten Umstände nicht aus ihm herauszulocken vermocht, wenn es nicht dem Keime nach schon in ihm

vorhanden gewesen wäre. Freilich sind jene Umstände die Bedingung der Keimentfaltung, aber sie können nimmer die Werdekraft des Keimes selbst ersetzen. Sturm, Frost, Dürre mag das Leben einer Pflanze verkümmern, aber unter normalen Bedingungen des Wachsthums wird sie das Maß ihrer Werdekräftigkeit, ihre Idee, zur Verkörperung bringen. Wenn Jemand unter den günstigsten Bedingungen nur eine beschränkte Entwickelung durchläuft und bloß einen kleinen Lebenskreis zu beschreiben vermag, so ist das ein unverkennbares Kennzeichen geringer Naturbegabung; wenn er hingegen der widerwärtigsten Verhältnisse Meister wird und zu einflußreicher Stellung sich emporarbeitet, so ist das thatsächlicher Beweis von großer *natürlicher* Befähigung. Nebst förderlichen Bedingungen war im Leben Jesu auch die Ungunst der Verhältnisse groß, und doch wurde das kleine Kind der vollkommene Mann gottmenschlicher Lebensfülle und Thatkraft, in welcher die Erneuerung der Menschheit ihren Quellpunkt hat; folglich war sie schon dem Keime nach ganz im Kinde Jesu enthalten. Wächst Jesu das Göttliche immer mehr zu nach Maßgabe seiner sich immer völliger erschließenden menschlichen Empfänglichkeit, dann kommt dies Göttliche unter den Anschein des Lohnes für ethisches Wohlverhalten zu stehen und gehört nicht zur ursprünglichen Natur Jesu. Der vollendete Gottmensch wäre dann mehr als aus seiner ursprünglichen Anlage sich ergäbe, die Anlage selbst wäre *wesentlich* größer, tiefer geworden, und müßte sich also bei ihm zugetragen haben, was im ganzen Bereich creatürlichen Lebens nicht vorkommt; dies ist jedoch sowohl seiner göttlichen Seite nach, wie nach Seite seiner menschlichen Creatürlichkeit unmöglich.

Es hat zwar die Lehre von einer durch's Leben Christi sich hinziehenden Menschwerdung ihr Anziehendes, und mit *Dorner* steht eine große Autorität für sie ein. „Der Unterschied des Menschen von Gott, sagt er, gestaltet sich daher zur Gottbedürftigkeit, zur Empfänglichkeit für Gott, die nach seiner Selbstmittheilung verlangt; Gottes Selbstgenugsamkeit dagegen gestaltet sich kraft seiner Liebe zum wirksamen Willen der Gemeinschaft mit dem für ihn empfänglichen Menschen in Mittheilung und Theilnahme." In Jesus soll nun die menschliche Empfänglichkeit ihre höchste Intensität erreicht haben und er daher zur Aufnahme der Gottesfülle befähigt sein. Aber Dorner läßt doch die Einigung beider Naturen bereits in der Jungfrau stattfinden, und die göttliche müßte auch nachher als die menschliche Empfänglichkeit hervorrufend gedacht sein, und so wird jene Annahme ganz überflüssig. Die wachsende menschliche Empfänglichkeit bei völliger wer-

dendem Gottesbewußtsein ist vielmehr als die (ethische) Form zu betrachten in welcher sich die gottmenschliche Entwickelung vollzieht. Soll die sich steigernde Empfänglichkeit wirklicher Factor sein bei dem Zustandekommen der Menschwerdung, dann muß eben in dem Maße wie sie dies soll, die Wahrheit der Einigung der göttlichen und menschlichen Natur von der Empfängniß an beeinträchtigt werden, und das will Dorner nicht, denn Christus ist ihm Gottmensch von Natur und nicht erst kraft ethischen Wohlverhaltens.

4. Der Logos nimmt die Initiative. Er ist es der sich ewig zur Menschwerdung bestimmt und also in der Zeitenfülle die menschliche Natur annimmt. „Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber." Der Schuld und dem Gerichte verfallen, wie der Mensch war, konnte nur Gott selber für die Tilgung jener Schuld sorgen und so die Strafverhaftung aufheben; dem Tode verfallen, konnte nur Gott selber Leben und unvergängliches Wesen an's Licht bringen. „Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich der du allein wahrer Gott bist und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen." „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben." „Wer an den Sohn nicht glaubt, der bleibet im Tode", denn „wer den Sohn nicht hat, der hat auch den Vater nicht." Wie also die Erlösung überhaupt von Gott ausgehen mußte, das Heil in ihm urständet, so mußte auch der Akt der Menschwerdung insbesondere von ihm ausgehen. Die menschliche Natur, wie Schleiermacher mit Recht sagt, konnte sich dabei nur leidentlich verhalten. Ist schon kein Mensch bei seiner Entstehung mitbetheiligt, vielweniger konnte es die menschliche Natur bei dem Zustandekommen des Gottmenschen sein. Noch auch reichte die Kraft der ganzen Menschheit hin, diesen zu erzeugen. Denn eben das nachweislich Göttliche in ihm ist es, was der Menschheit nicht eignet, und was sie daher auch nicht erzeugen kann. Wollte man ihn jedoch nur für einen außerordentlichen Menschen halten, so ist eben beides in seinem sündenreinen vollkommenen Leben wie in den von ihm ausgegangenen Wirkungen dies Außerordentliche von solcher Art und Größe, daß die Menschheit ebensowenig zu seiner Hervorbringung befähigt wäre. Die Menschheit kann nur wirken durch einzelne Exemplare der Gattung und also immer nur Individuen erzeugen, welche die Einseitigkeiten und Mängel jener Exemplare an sich tragen. Selbst die größten Genien und weltgeschichtlichen Persönlichkeiten sind von diesen Mängeln nicht frei geblieben. Christus kann nur deßhalb die einzige Ausnahme bilden, weil er höheren, weil er göttlichen Ursprungs ist.

Noch auch geht es an zu sagen, das habe bezüglich der göttlichen Seite in ihm seine Richtigkeit, aber die menschliche sei auf dem Wege geschlechtlicher Fortpflanzung entstanden. Denn die Doppelseitigkeit der Natur ist in Christo zur vollkommenen Personeinheit aufgehoben, die ganz den Eindruck einheitlicher Abstammung oder doch des Hervorgegangenseins aus einem Zeugungsakte macht. Irgendwie ist die göttliche Ursächlichkeit bei der Entstehung jedes Menschen betheiligt (s. § 24), die Entstehung Christi aber muß, bei Ausschließung des männlichen Faktors, auf sie allein zurückgeführt werden. Die Gattung darf und kann hier nicht produktiv auftreten, sondern sich bloß empfangend verhalten und die nöthigen natürlichen Nährkräfte darreichen. Daß sie zu diesem Zweck die reinste Empfänglichkeit darbiete, dafür trägt der menschwerdende Logos Sorge; im geweiheten Mutterschoße der auserlesenen und auf den Trost Israels harrenden Jungfrau war dazu die geeignete Stätte, ohne daß sie deßhalb als sündlos bezeichnet werden müßte. Denn bei ihrer gewöhnlichen Entstehungsweise wäre ihre Sündlosigkeit doppelt wunderbar, und bei sündigen Eltern wäre ihre unbefleckte Empfängniß rein unmöglich gewesen. Aber dem unter ihrem Herzen sich entwickelnden Kinde war es natürlich, alle etwa durchsündeten Naturkräfte auszuscheiden und nur reine sich anzueignen. „Bei gewöhnlicher elterlicher Abstammung, sagt Sartorius, wäre er nur ein natürlicher Zweig des alten Stammes der Menschheit gewesen, ein neues Reis, ein neues Auge, zwar nicht aus dem Samen des alten Stammes erwachsen, mußte aber doch in den Schoß desselben eingesenkt werden, um edlere Früchte daraus zu erzeugen und zur Reife zu bringen." Der Artikel, daß er vom heiligen Geist empfangen und von der Jungfrau Maria geboren sei, ist also von hoher Bedeutung, und um so leichter zu glauben, weil er der Vernunftforderung entspricht.

Der Moment der göttlichen Geistesüberschattung (Luk. 1, 35) war also der Moment, in welchem der entäußerte Logos in die Naturform menschlicher Entwickelung sich einsenkte und deren Gesetzen sich unterstellte. Den menschlichen Werdekräften einverleibt, ist er diesen durchaus gleichgeartet und gleichfalls in Potenzzustand versetzt, und schlummert in völliger Unbewußtheit fort. Hat der Erlöser bei gereiftem Personleben seine Herrlichkeit nicht, da er ja nach derselben zurückverlangt (Joh. 17, 5), ist er nicht allwissend, da er die Zeit des Endes nicht weiß (Mark. 13, 32), muß ihm die Allmacht erst wiedergegeben werden und ist er also nicht allmächtig (Matth. 28, 18) und, wie aus Eph. 4, 10 geschlossen werden kann und es

ja auch an und für sich aus seinem Leben ersichtlich ist, auch nicht allgegenwärtig—hat er also auf die Seinsweise in göttlicher Herrlichkeit und Eigenschaftsfülle verzichtet zur Ermöglichung ächtmenschlichen Seins und Lebens; so ist selbstverständlich, daß der Zustand in Mutterleibe so beschaffen gewesen sein muß, um dazu die nöthige Vorbedingung abgeben zu können. Er unterscheidet sich in diesem ersten Lebensstadium in Nichts von andern Menschen als nur darin, daß die ihm wesentliche heilige Naturkraft unter göttlicher Bewahrung eine reine Entwickelung durchläuft. Und so war wohl das von der Jungfrau Heiliggeborene Gottes Sohn, aber seiner selbst ebenso unbewußt wie jedes andere Kind an Mutters Brust. Wenn nun Delitzsch trotzdem sagt: „Im Mutterleibe der Geburt entgegenreifend, als Knabe zunehmend an Leib und Geist, schlafend und wachend, wirkend und leidend ist er mittheilhaft der Weltregierung", so kann dies nur in dem Sinne der Fall sein, daß in seiner Menschwerdung der ewige göttliche Rathschluß sich verwirklicht und Christus, der Erlöser, das Centrum der Welt und also auch der Weltregierung ist.

5. Zwei Naturen und nur eine Person. Der Mensch besteht aus Leib und Seele (und Geist) und ist doch geistleibliche Lebenseinheit, eine Person. Jedoch sein Leib ist nur die Basis der Seele, die Form in welcher sie sich für die Außenwelt darstellt. An und für sich ist der Leib selbstlos und ohne die Seele ganz undenkbar; sie bildet ihn sich an und webt ihn gleichsam zu ihrem Kleide. Er ist das Organ ihrer Lebensthätigkeit. Als vernünftige Seele (Geist) entwickelt sich der Mensch zum Selbstbewußtsein, in welchem er sich als geistleibliche Einheit weiß. Der Ichgedanke, diese Spitze der Persönlichkeit, ist dem Menschen wesentlich. War nun Christus vollkommener Mensch, wie die Kirche bekennt und die heilige Schrift lehrt, muß er dann nicht neben dem göttlichen auch volles menschliches Selbstbewußtsein besessen haben und volle menschliche Persönlichkeit neben der göttlichen, also Doppelpersönlichkeit gewesen sein? Man darf nicht sagen: die menschliche Natur war unpersönlich, denn die ihr eignende Tendenz ist es eben Persönlichkeit zu werden; auch darf man nicht den Logos die Stelle der (vernünftigen) Seele vertreten oder ihn in diese sich verwandeln lassen, denn dann ginge ihm gerade dasjenige ab, was den Menschen recht eigentlich zum Menschen macht und er könnte dann nicht den ganzen Menschen erlösen und mit neuem Leben durchdringen. Vielmehr gerade in der Seele ist die Möglichkeit der Einigung mit dem Logos gegeben. Auch unter Menschen ist nicht die leibliche Gemeinschaft (und am

allerwenigsten in der wahren Ehe) die innigste und vollkommenste, sondern die geistige. Daß die Seelen wahrer Freunde in einander gleichsam übergehen, ist mehr als bloße Redefigur. „Er hatte ihn so lieb wie seine eigene Seele." Die Liebe theilt mit und eignet sich an, so daß der eine nicht nur Einen großen Platz im Leben des andern ausfüllt, sondern ein wirkliches Sein in dessen Seele hat. Aber erst der Schöpfer, der den Menschen in seinem Bilde geschaffen und auf sich hin angelegt hat, so daß er selbst in sündiger Entfremdung nach Gott sich zurücksehnt, und ohne ihn sich elend und unglücklich fühlt, kann sich mit demselben auf eine Weise vereinigen, welche die innigste Liebesgemeinschaft unter Gleichen weit übertrifft. In dem nach ihm verlangenden gläubigen Herzen gewinnt er reale Existenz, welche der Gläubige zur Wahrheit seines eignen Seins rechnet, indem er mit dem Psalmisten sagt: „Wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde, und wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, bist du Gott, doch alle Zeit meines Herzens Trost und mein Theil," oder mit Paulus: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir." Wenn nun Gott so die Menschen liebt, daß er zu ihrem Wohl als wirkliche Seinswahrheit in sie eingeht, dann wird er ja vor allen den Menschen Jesus lieben, durch welchen er sich solches Eingehen ermöglicht, und wird der Logos also in solcher Weise vom Augenblick der Empfängniß an mit der Seele Jesu sich vereinigen, sie durchdringen, mit und in ihr zu einheitlicher Werdepotenz sich gestalten, daß von diesem Mittelpunkt aus die Entfaltung und auch leibliche Ausbildung ihre Impulse empfängt und naturmäßig fortschreitet. Die Kraft der göttlichen Natur macht sich demnach in und durch die menschliche geltend, und diese kommt gar nicht dazu, sich als eignes Lebenscentrum zu setzen, weil sie dieses Centrum an der göttlichen hat. Die Kirchenlehre, daß die menschliche Natur an und für sich unpersönlich (ἀνυπόστατος), in und mit der göttlichen aber persönlich sei (ἐνυπόστατος), besteht also in ihrem vollen Recht, ganz in Uebereinstimmung damit, daß ja die göttliche die aufnehmende ist und als Lebenscentrum der menschlichen sich einsenkt. Hypostatische Einheit, Unio hypostatica, wird dies in der gelehrten Sprache genannt.

§ 48. Die gottmenschliche Lebenseinheit. **Da in Christo Gott und Mensch eine Person sind, so versteht es sich von selbst, daß die Eigenschaften beider Naturen dieser Person zukommen, die der göttlichen sowohl, wie die der menschlichen. Die Mittheilung der Eigenschaf-**

ten der einen Natur an die andere kann ohne Verwischung des Wesens beider nicht stattfinden anders als in der gemeinschaftlichen Person.

1. Die Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften, *communicatio idiomatum*, verkehrt den wahren Gesichtspunkt. Die beiden Naturen werden als eine Art selbstständiger Größen betrachtet, die nicht nebeneinander oder ineinander unter Wahrung ihrer Eigenthümlichkeiten bestehen können, sondern sich gegenseitig aufzuheben suchen. Folgerichtig müßte auch die menschliche der göttlichen ihre Eigenschaften mittheilen, und wie stark diese Consequenz sich geltend macht, läßt sich an Ausdrücken ersehen, wie: Gott ist geboren worden, hat gelitten, ist gestorben ꝛc. Das Ungeziemende derselben will man dann dadurch wieder zu decken suchen, daß man sagt: freilich nicht Gott als solcher, sondern in diesem Menschen Jesus ꝛc. Allein da es bei der überwiegenden Macht der göttlichen eigentlich nur zur Mittheilung ihrer Eigenschaften an die menschliche Natur kommt, so daß diese sogar allmächtig, allgegenwärtig u. s. w. wird, so müssen jene Ausdrücke in mehr eigentlichem Sinne gemeint sein, als man selber zugestehen will. Und doch können sie auch wieder keinen eigentlichen Sinn haben, denn ein allmächtiger, allgegenwärtiger Mensch kann nicht gekreuzigt werden, weßhalb man sich genöthigt sah, neben dieser „ungewandelten" höheren Menschheit noch eine niedere anzunehmen, die leiden und sterben konnte. Wenn dies aber schon die „erhöhete" menschliche Natur nicht konnte, wie kann es denn die göttliche? Die Nothwendigkeit, die Eigenthümlichkeiten beider Naturen zu wahren, leuchtet also aus der Annahme einer doppelten Menschheit klar hervor und diese hebt die ganze Lehre wieder auf. Wenn Gott und Mensch sich gegenseitig suchen, so kann es nicht zu dem Zweck sein, daß der eine in den andern gleichsam aufgehe; im Gegentheil, der Mensch sehnt sich nur deßhalb nach Gott, weil ohne ihn die Verwirklichung seiner Wesensidee unmöglich ist, und Gott will dem Menschen sich mittheilen, nicht um ihn eigensüchtig in sich aufzunehmen und zu verwandeln, sondern dessen eignes Wesen zu kräftigen und zur Erfüllung seiner Aufgabe tüchtig zu machen. Das muß nun in Christo im höchsten Maße stattgefunden und kann demnach doch die Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur nicht aufgehoben haben.

2. Die Eigenschaften beider Naturen gehören derselben Person an. Sowenig die Naturen vermischt oder ineinander verwandelt sind, ebensowenig sind sie getrennt. Die ganze eben besprochene Frage scheint überhaupt unstatthaft. Wo fiele es uns denn ein, diesen unsern stofflichen Leib mit den Eigenschaften unserer immateriellen Seele aus-

gestattet zu denken! Unser Wollen, Begreifen, wie die Schöpfungen der Phantasie, sind hienieden allerdings an den leiblichen Organismus geknüpft; aber ich kann in meinen Gedanken in einem Augenblick hier und zugleich Tausende Meilen von hier sein, ohne daß ich meinen Leib auf die Reise mitnehmen könnte. So ist das irdische Leben und Wirken Christi an die Thatsache seiner Menschheit geknüpft, und doch hat er geredet, wie nie ein Mensch geredet hat und Werke gethan, wie sie kein Sterblicher vollbringen kann. So wenig einer denken kann ohne sein körperliches Denkorgan, und so wenig dieses Organ denken kann ohne den belebenden und denkenden Geist, ebensowenig konnte Christus reden und thun, was er auf Erden geredet und gethan ohne seine wahre menschliche Natur, und hinwiederum konnte er nur so reden, so handeln und so leiden wie er geredet, gelitten und gehandelt hat, weil er mehr als Mensch, weil er Gott war. Wie einer nicht sagt: dies hat mein Leib, dies hat meine Seele, sondern dies habe ich gethan, so haben wir gar nicht zu fragen, welche Thätigkeit der göttlichen und welche der menschlichen Natur zuzuschreiben sind, sondern von absolut allen Thätigkeiten, die von ihm ausgegangen sind, ist der ganze gottmenschliche Christus das Subjekt. Dies ist denn auch allein den biblischen Aussagen gemäß. Wie wir bei Darlegung der Schriftlehre gesehen haben, wird zwischen seiner Gottheit und Menschheit deutlich unterschieden, das ewige Wort ward Fleisch und er ist beides, Sohn Davids und Sohn Gottes (Joh. 1, 14; Röm. 1, 3. 4); aber er, der eine Christus Jesus, ist beides zugleich. Die Personeinheit ist so überwiegend der eingehaltene Gesichtspunkt, daß es z. B, 1 Joh. 1, 7 heißt: das Blut Jesu Christi, *seines Sohnes* (des Sohnes Gottes), also selbst das Blut nicht der menschlichen Seite an sich, sondern der gottmenschlichen Person zugeschrieben wird. Zu sagen, *Gottes Blut*, dazu berechtigt diese Stelle nicht, weil eben nicht an die Gottheit für sich gedacht ist, sondern nur im Verein mit der Menschheit. Von Ewigkeit her ist es auf diese eine gottmenschliche Person abgesehen, und daher wird sie sogar vorweltlich vorgestellt als Subjekt der Entäußerung (Phil. 2. 5 f.) und ist die Rede von dem „Lamm Gottes, das geschlachtet ist von Anfang der Welt."

a) Werden von der einen geschichtlichen Person Aussagen gemacht, die nur kraft ihrer Gottheit gelten können. Der geschichtliche Christus ist der Sohn, der zugleich im Himmel ist und in des Vaters Schoß war (ist), den Vater gesehen hat und allein ihn kennt, Joh. 1, 18; 3, 13; 6, 46; Matth. 11, 27.

b) Andere Aussagen sind nur vermöge der ungeschmälerten Menschheit dieser selben Person statthaft. Der (gott)menschliche Jesus schlief, aß,

trank, ward müde, traurig, in seiner Seele erschüttert, empfand Schmerzen und gab den Geist auf. Nach der Sprache der Schrift ist es selbst hier nicht erlaubt, die menschliche von der göttlichen Natur zu sondern, denn die göttliche hat sich ja (s. letzten Paragraph) als Lebenscentrum der menschlichen eingesenkt, so daß diese die ihr innewohnende Tendenz zur Persönlichkeit nicht für sich, sondern nur in und mittelst der göttlichen realisirt hat. Ohne zeitweilige Sistirung des Selbstbewußtseins kann es nicht zum Schlaf kommen, ohne dessen Thätigkeit kann man keinen Schmerz empfinden u. s. w., aber das Selbstbewußtsein Christi ist ja nur in und mittelst der göttlichen Natur denkbar, und wie sollten also selbst diese Aussagen anders als vom Gottmenschen gelten können!

c) Dasselbe gilt nun auch vom Werke Christi. "His entire mediatorial agency is not that of the Son of God only, not that of the Son of Man, but that of the θεάνθρωπος, the God-man in his whole Person, undivided and indivisible" (Pope). „Das Blut Jesu (Christi) seines Sohnes" macht rein von aller Sünde. Sogar Nachdruck ist hier auf die göttliche Seite gelegt, die doch nur in der menschlichen sich darstellen kann, während 1 Petr. 1, 19. 20 und 1 Tim. 2, 5 der Nachdruck auf der menschlichen Seite liegt; ja nach der letzteren Stelle könnte es scheinen, die Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen sei nur das Werk des Menschen, wenn nicht dieser Mensch Christus Jesus genannt wäre, welcher Name constant beide Seiten in sich schließt. Weder Mensch noch Gott allein konnte uns erlösen, sondern nur der Gottmensch, und daher ist die Lehre von der Personeinheit äußerst wichtig. „Die menschliche Natur Christi konnte das Kreuz nicht wollen, so wenig ein gesundes Glied den Schmerz wollen kann. Aber sein göttlicher Wille ging ein in den Willen des Vaters und wählte das Kreuz, indem er als gottmenschlicher Wille seinen menschlichen Willen in sich aufnahm" (Lange).

§ 49. Der Gottmensch als Verwirklichung des Menschheitsideals. Da in Christo als dem zweiten Adam die Idee der Menschheit verwirklicht, der vollkommene Mensch erschienen ist, so können ihm die Einseitigkeiten der sündigen Menschennatur nicht anhaften, sondern es müssen ihm hohe (leibliche und) geistige Vorzüge zukommen, als Ausdruck seiner natürlichen Vollkommenheit.

Christus, der vollkommene Idealmensch. Er könnte nicht Erlöser der Menschheit sein, wenn er die Unvollkommenheiten mensch-

licher Natur an sich trüge, weil er dann ein in sich beschränkter Mensch wie andere Menschen sein müßte, durch die Eigenheiten der Nationalität, der Familie, des Temperaments eingeengt und umschrieben. Als ein solcher könnte er nur beschränkte und nicht für die ganze Menschheit ausreichende Bedeutung haben. Sollte jedoch die Schöpfung des Menschen nicht ein Fehlschlag sein, so mußte, nachdem die Sünde ihre anderweitige Realisirung verdorben hat, die in ihr gesetzte Idee durch eine zweite Gottesthat ihre Erfüllung finden; auf den ersten mußte der zweite Adam folgen. Durch die Sünde des göttlichen Lebens verlustig, kann der einzelne Mensch nicht seinen wahren Begriff erreichen; denn zu Gott geschaffen kann er nur mittelst Gotteserfüllung werden, was er sein soll. Diese Gotteserfüllung ist in Christo gegeben und in ihm daher der Begriff des wahren Menschen verwirklicht. Selbst vom Himmel stammend und gotterfüllt ist er lebenzeugende Geistesmacht, und von ihm als dem Lebenscentrum der Menschheit aus theilt sich nun dem gesammten Organismus neues Geistesleben mit (1 Kor. 15, 45—47; Röm. 5, 18 f.). „Die Anlage des einzelnen Menschen für wahre Humanität wird daher nach seiner Capacität für das Göttliche, nach seinem Vermögen Gottesorgan zu sein, gemessen; und nur das Individuum wird die vollkommene Offenbarung der Humanität oder der wahre Adam sein, der die ganze Fülle der Gottheit in sich zu fassen vermag" (Martensen); und dieser kann allein allen übrigen zur Verwirklichung der Humanität oder des wahren Menschseins verhelfen. Denn „der Mensch in dem Gottmenschen ist nicht ein einzelner Mensch für sich, sondern der Mensch, welcher die Menschheit in sich aufhebt, wie die Menschheit in sich aufgehoben hat die Natur" (Lange). Das Göttliche in ihm hat das Menschliche emporgehoben und verklärt und so das vollkommene Menschheitsideal verwirklicht.

Eben hierauf gründet sich seine unvergleichliche Anziehungskraft. Das anerschaffene Wesen ganz zu verläugnen ist unmöglich. Der Mensch ist Form für göttlichen Inhalt, und trotz der Sünde macht sich diese Bestimmung im Gewissen kund. Dies die geschöpfliche Grundlage des Verlangens nach einem Gott in menschlicher Form. Die heidnischen Götter sind entweder gottgewordene Heroen, oder aber menschenähnliche Gottesgestalten. Ein jenseitiger fremder Gott ist Objekt der Furcht, des Schreckens; zu einem innerweltlichen, menschenähnlichen läßt sich erst Zutrauen gewinnen. Die großen Genien der Menschheit aber, in denen die Idee besondere Kräftigkeit gewinnt, kommen ihren Mitmenschen als eine Art höherer Wesen vor und

üben über diese, ja oft über ganze Zeitalter einen wundersamen Einfluß aus, weil in der That in ihnen der Begriff des Menschen eine solche Verkörperung findet, daß sich darin die Macht des Göttlichen ankündigt. In Christus nun ist der wahre Begriff des Menschen nicht nach einer Seite nur, sondern allseitig und vollkommen erreicht, weßhalb sein Einfluß sich nicht über ein Jahrhundert bloß, sondern über alle Jahrhunderte erstreckt und unter allen Völkern der Erde sich geltend macht. Weil er den Begriff des wahren Menschen darstellt, kann er zugleich für Alle der Erlöser von dem sein was diesem Begriff zuwiderläuft, und so wird er gleich in der ersten alttestamentlichen Verheißung der Schlangenkopfzertreter, der Ueberwinder des Bösen genannt. Da es in Gottes Wesen begründet liegt (s. § 45), daß die Idee der Menschheit verwirklicht werden muß, nach seiner Voraussicht aber von der Sünde dies durch den ersten Adam nicht erreicht werden konnte, so hatte Gott als er den ersten schuf sein Absehen schon unabweichlich auf den zweiten Adam gerichtet. Deßhalb kam denn dieser auch in der Zeiten Fülle (Gal. 4, 4), im Centrum des Menschengeschlechts, und was wir im Alten Testament sehen, nämlich von der Seite des Göttlichen in ihm und von der Seite des Menschlichen durch dessen geschichtliche Entwickelung hindurch zwei auf das Zustandekommen seiner Person abzielende Linien der Vorbereitung—Sohn Gottes und Sohn Davids—, das findet auch im Heidenthum seine schattenhafte Parallele. Man meint fast wahrzunehmen, wie das Geschlecht in Geburtswehen begriffen ist, den wahren vollkommenen Menschen zu erzeugen und es doch nicht vermag, und deßhalb eine neue (und doch von Anfang an im Vollzug begriffene) Gottesthat denselben in der Menschheit Mitte hervorbringt. Als solcher Idealmensch nun muß Christus außerordentliche Vorzüge besitzen.

1. In leiblicher Beziehung hat man ihm deßhalb wundersame Schönheit, sowie natürliche Unsterblichkeit zuschreiben wollen. Für letzteres ließe sich etwa argumentiren: Adam besaß nicht die Naturkraft Christi und wäre bei einem Leben des Gehorsams doch auch dem Leibe nach unsterblich geworden; also muß Christus es von Anfang an gewesen sein, wenn doch in ihm die Verwirklichung des von Adam Nichterreichten sich darstellt. Diese Argumentation vergißt jedoch zwei engverwandte Dinge: einmal daß um unser Erlöser sein zu können Christus eine der unsern gleiche Menschennatur haben mußte (Hebr. 2, 14; 4, 15), und sodann daß wiewohl ohne Sünde und er daher nur in Aehnlichkeit des Leibes der Sünde (Röm. 8, 3: ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) erschienen ist,

diese Aehnlichkeit dennoch das Untergebensein unter die Folgen der Sünde involvirt und er daher gleich uns mit Schwachheit umgeben ist (αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν, Hebr. 5, 2). Das ergibt sich ja auch aus Obigem. Bei aller Ursprünglichkeit ist er doch von der Jungfrau geboren und also Produkt des Geschlechts; das Geschlecht ist aber ein sündiges, und wenn er auch vor der Erbsünde als Tendenz zur Thatsünde völlig bewahrt blieb, so doch nicht vor ihrer den Leib beeinflussenden Macht und dessen Empfänglichsein für demgemäße Schwachheit. Wenn er nicht hätte sterben können, müßte ja sein Kreuzestod entweder als Wunder oder als Scheintod aufgefaßt werden; in beiden Fällen aber würde demselben die seinem Erlöserberuf nöthige Bedeutung ermangeln. Also muß gelehrt werden: Jesus konnte sterben, potuit mori, und er konnte nicht sterben, potuit non mori, d. h. es war ihm möglich seine natürliche Sterblichkeit in fortgehender Entwickelung zur natürlichen Unsterblichkeit zu verklären.

Demnach braucht auch nicht eine wundervolle leibliche Schönheit von ihm behauptet werden. Der Satz: eine schöne Seele in einem schönen Körper, ist sehr oft in gerade umgekehrtem Sinne wahr. Jes. 53, 1 gibt ebensowenig ein Fingerzeig wie des Psalmisten typische Weissagung: „Du bist der Schönste unter den Menschenkindern" ꝛc., denn beide Stellen sind nicht in buchstäblicher Deutung zu fassen; wären sie das, so würden sie sich gegenseitig aufheben und rein nichts aussagen. Wäre Jesus von alles überstrahlender himmlischer Schönheit gewesen, so hätte sich seine himmlische Abkunft mit Nothwendigkeit Allen aufgedrängt, und das durfte sie nicht. Ohne Zweifel war er von holdem Ansehen und stattlichem kräftigem Wuchs, doch nicht in solch' außerordentlicher Weise um als Ausnahme zu gelten. Daß er vierzig Tage fasten, den ganzen Tag ohne Unterbrechung predigen und Wunder verrichten und dennoch die Nacht d'rauf bis gegen Morgen im Gebet sich üben konnte, muß freilich auch in einem kräftigen Körper begründet gewesen sein.

2. Die Einseitigkeit von Nationalität und Temperament war ihm nicht eigen. In ersterer Beziehung freilich darf man ihn nicht dem ersten Adam gleichstellen. In diesem ruhten die nationalen Verschiedenheiten in noch unaufgeschlossener potenzieller Einheit. Durch Christum sollen die einseitigen Nationalunterschiede aufgehoben werden, aber von religiös-ethischem Standpunkt aus, mittelst des von ihm ausgehenden und sich überall mittheilenden Lebens der Liebe. Wie jedoch die Menschheit erfahrungsmäßig ist, mußte er, schon um des wahren Menschseins willen und um

einen Anknüpfungspunkt für sein einigendes Liebeleben zu haben, doch auch selbst einem besondern Volke angehören. Er trug also wohl die Form jüdischer Nationalität an sich, aber nicht ihre Anderartiges ausschließende Eigenheiten, vielmehr in solcher Weise, daß unter derselben seine Idealität als der wahre vollkommene Mensch offenbar wurde. Daher (zum Theil) stößt das einseitig Nationale ihn ab, deßhalb wurde er von seinem Volke mißverstanden und gekreuzigt; aber deßhalb können auch alle Völker in ihm das Ideal ihrer Sehnsucht finden und um ihn als ihr einiges Haupt sich schaaren.—In dem bei uns gebräuchlichen Sinne kann ihm kein Temperament eignen, indem es als solches eine Einseitigkeit ausspricht, die von der Sünde influenzirt und daher als abnorme betrachtet werden muß. Das sanguinische in seiner flüchtigen Beweglichkeit, das cholerische in seinem ruhelosen feurigen Thatendrang, das melancholische in seinem weltscheuen Insichversenktsein, und das phlegmatische in seinem Hang zu thatenloser träger Ruhe—keins von diesen ist in dem zu suchen, dessen Thun nie voreilig war, noch aus Trägheit den rechten Zeitmoment versäumte, und der auch bei entschlossenem gewaltigen Handeln, nie die Ruhe des Gemüths, das innere Gleichgewicht der Seele verlor, während auch seine tiefste Zurückgezogenheit für keinen Augenblick die Fähigkeit zu neuen den Stempel seiner Geistesfrische an sich tragenden Thaten ausschloß. So finden wir ihn inmitten tobender Gewässer und der Furcht seiner Jünger aus dem Schlaf erwachen und in majestätischer Geistesruhe die Elemente beschwichtigen. Sein Fühlen, Wollen, Denken, Handeln scheint stets aus demselben Quell selbstmächtiger Geistesklarheit zu entspringen, die den Zauber höheren Adels und himmlischen Friedens über seine ganze Persönlichkeit ausbreitet. Man kann sagen, daß das Wesen der vier Temperamente, nach Abstreifung ihrer Einseitigkeiten, in ihm zu lebensvoller Einheit sich ausgeglichen haben, und so trägt er an sich das Gepräge unaufheblicher vollendeter Harmonie.

3. Seine geistigen Vorzüge. Aus dem Ebengesagten ist die Vollkommenheit seines Gefühls und Willens zu ersehen; wir wollen jedoch hier nur in Kürze bei seinen intellektuellen Vorzügen verweilen. Freilich war er als Mensch entwickelungsbedürftig. Leuchtete in ihm als er zwölf Jahre alt war (Luk. 2, 49) zum ersten Male sein ihn von Andern auszeichnendes Gottesbewußtsein auf, so kann er gewiß als Knabe nicht schon das Wissen eines reifen Mannes besessen haben. Wir können jedoch hier nicht von seiner Entwickelung, sondern nur von der dem Gottmenschen eignenden Wissensmacht reden.

Es wäre verkehrt, ihm ein fertiges Wissen von allen möglichen Dingen zuzuschreiben. Er hat wohl Daheim und in der Schule das für ihn Wissenswerthe gelernt, wie andere Knaben — nicht mit einem Male das zu Lernende alles gewußt, sondern es sich nach und nach angeeignet, wobei allerdings nicht unbenommen bleibt, daß er darin hohe Fertigkeit zeigte. Es mag sein, daß er auf diese Weise nebst der hebräischen auch der griechischen (und lateinischen) Sprache mächtig wurde. Aber bei seinem Studium des Alten Testaments und in seinem Umgang mit der Natur hat doch wohl diese Art des Lernens bald einer andern Weise des Wissens Raum gemacht. Bei vollendetem gottmenschlichen Selbstbewußtsein wußte er sich in den Mittelpunkt der Wege Gottes hineingestellt, wußte sich als Centrum der Schöpfung und Erlösung, und von diesem Höhepunkte aus schaute er die Geheimnisse Gottes und der Welt. Nicht daß ihm nun etwa die Räthsel der Naturwissenschaften in moderner Klarheit enthüllt vorgelegen hätten — solches lag nicht im Bereich seiner Bestimmung, aber in seiner Geistestiefe erkannte er das innere Wesen der Natur auf solche Weise, daß er zugleich derselben vollkommen mächtig war, wie es denn ihrem Herrn und Meister ziemte. Sonderlich zeichnete ihn Menschenkenntniß aus (Joh. 1, 48 ff; 2, 24. 25; 4, 17 ff). Mit seinem Adlerblick durchschaute er die innersten Herzensfalten. Keine Heuchelei, keine Härtigkeit, keine Untugend konnte sich vor ihm verbergen, keine Anlage oder Neigung zu besserm Leben blieben ihm unbekannt. Und daß er die Tiefen der Gottheit durchschaut, das liegt in seinem Beruf als Offenbarer Gottes und in seinem eigenthümlichen Verhältniß zum Vater begründet (Joh. 1, 18; Matth. 11, 27). Eben als der, welcher die Liebesgedanken Gottes in der Welt offenbart und verwirklicht, eignet ihm diese wesenhafte Wissenstiefe, diese geistige Schaukraft.

Daß sie die Wahrheit seines Menschseins nicht beeinträchtigt, liegt eben in ihrer Unmittelbarkeit begründet. Wenn freilich die Tiefe seiner Innenwelt als helles thätiges Tagleben aus ihm hervorstrahlte, so würde seine menschliche Natur in solcher ständigen Höhe erhalten, daß ein wahres irdisches Leben damit unvereinbar wäre; aber seine Geistestiefe thut sich auf in der Form wahrhaft menschlicher Vermittelung und legt nur hin und wieder durch blitzartiges Aufleuchten Zeugniß ab von ihrem unendlichen Gehalt. So ist ja keinem von uns Menschen stets klarbewußt, was Alles in der Tiefe seiner Innenwelt verborgen liegt. Man hat von dem gewöhnlichen Tagesbewußtsein ein Nachtbewußtsein unterschieden, von welchem jenes gleichsam die helle Außenseite ist ohne jedoch dessen Inhalt zu

erschöpfen. Wer könnte sich in einem Augenblick, ja auch in einer Stunde alles dessen erinnern, was in der Welt seines Gedächtnisses aufgespeichert liegt? Und wie quellen aus dem Innern z. B. eines Redners oft angesichts einer Versammlung Gedanken hervor, an welche er bei der Vorbereitung gar nicht gedacht hatte. Aber erst bei einem Genie, etwa einem Dichter oder Maler, ist das Nachtbewußtsein ein unergründlicher Schacht, aus dessen Tiefe die einzelnen Werke hervortreten gleich bruchstückartigen Weissagungen von dem noch der Offenbarung harrenden Inhalt. Also war auch das Tagesbewußtsein Christi nur ein kleines Bruchstück von dem unendlichen Reichthum seines nächtlichen Bewußtseins, auf dessen Tiefgrund die ganze Welt und Menschheit, ja Gott und das gesammte All in unaufgeschlossener Einheit beisammenruhten; in sein Tagesbewußtsein aber trat es hervor in dem Maße, wie sein Erlöserberuf dazu Anlaß bot.

§ 50. Die heilige Gottmenschheit Christi. Wiewohl in seinem göttlichen Ursprung das Freisein von aller Unreinheit begründet und er von Natur der vollkommene Mensch ist, so war er doch deßhalb der sittlichen Entwickelung nicht überhoben. Der Repräsentant des Guten auf Erden, machte der Böse ihn vor Allen zur Zielscheibe seines Angriffs, was natürlich seine Versuchbarkeit involvirt. Aber auch die Gemeinschaft mit der sündigen Menschenwelt, in die er sich hineinstellte, mußte auf sein Innenleben Einwirkungen ausüben, denen es sich zu erwehren galt, und in der Ausführung seiner Mission hatte er immer auf's Neue sich zu beugen unter den Willen seines himmlischen Vaters. Allein in Allem bewährte er sich als der Idealmensch durch sündlose Vollkommenheit.

1. Entwickelungsbedürftig. Als Glied innerhalb des sündigen Naturzusammenhanges hätte er nicht rein sein können, weßhalb für ihn eine Ausnahme statuirt und dieser Naturzusammenhang durchbrochen wurde. Er war heilig von Geburt. Wie eine Pflanze ihre Nahrung aus der Erde zieht ganz in Gemäßheit mit dem Bedürfniß ihres Wachsthums und die ihr nicht angemessenen Elemente abweist, ebenso blieb er von allem Unangemessenen in Mutterleibe frei, und dieselbe „Natursicherheit" bewahrte ihn vor sündlicher Befleckung so lange das unverantwortliche Kindesalter dauerte. Ohne ererbte Sündhaftigkeit konnte sich ja in ihm nicht wie bei andern Kindern irgend eine Neigung zum Bösen geltend machen, und die innere Naturkraft mußte wie von selbst jede von Außen

kommende verunreinigende Berührung von sich abweisen, das Innenleben vor ihr verschließen. Sobald jedoch das Selbstbewußtsein hinlänglich gereift war, hatte dies bewußterweise zu geschehen, was vorhin als Erfolg eines Naturprozesses geschehen konnte, und da war nun die Möglichkeit von Mißgriffen nicht absolut ausgeschlossen. Wir finden freilich, daß die Entwickelung, von der schon bei der Darstellung im Tempel die Rede ist, ohne verdunkelnde Störung verlaufen sein muß, denn der zwölfjährige Knabe spricht es als sein heiliges Bedürfniß aus, zu sein in dem das seines Vaters ist; und wenn nun von seiner ferneren Zunahme an Weisheit und Gnade bei Gott und Menschen berichtet wird, zur Zeit seiner Taufe aber der Vater sein ungetheiltes Wohlgefallen ihm zuerkennt, also auch während des zwischen diesen zwei Endpunkten zwischeninneliegenden Lebensabschnittes kein Schatten des Bösen sein Innenleben getrübt haben kann, so ist damit doch nicht gesagt, daß er in der argen Welt und inmitten versucherischer Umgebung nicht nöthig gehabt hätte, sich zusammenzunehmen und durch Gebet und Glauben sich aller bösen Einflüsse zu entziehen. Seine Entwickelung war zugleich Glaubens- und Lebensprüfung. Besonders die reiferen Mannesjahre „berufsmäßigen" Stilllebens in Nazareth müssen reich an Anlaß dazu gewesen sein. Sein gottmenschliches Bewußtsein bereits entfaltet und mit seinem Beruf vertraut, und dennoch den so langsam herannahenden bestimmten Zeitpunkt seines öffentlichen Auftretens abwarten, das war gewiß eine Selbstverläugnung, die er nur mittelst steter demüthiger und glaubensvoller Unterwerfung unter höhere göttliche Nothwendigkeit üben konnte.

2. Seine Versuchbarkeit. Wenn der Versucher gleich zu Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit ihm entgegentrat und auch während derselben nach Luk. 4, 13 wiederholt ihn zum Gegenstand seiner Angriffe machte, so wird er auch vor derselben bereits ihn mit seiner Aufgabe unwürdigen Gedanken zu beschäftigen gesucht haben. Die berichtete Versuchung dreht sich um die Messiasschaft, die er nicht auf die rechte, sondern auf prunkhafte, schaustellige und den damaligen Volksvorstellungen entsprechende Weise sich aneignen oder offenbaren soll; werden nicht schon früher, wenn auch nur durch Zeitstimmungen veranlaßt, solche Gedankenbilder am Geisteshorizont des auf „seine Zeit" harrenden Jesus vorübergezogen sein?

Jetzt von dem ihm vorgespiegelt, der verkehrte Zeitströmungen im Interesse seines finsteren Reichs zu verwenden stets bemüht ist, galt

es, dieselben endgültig von sich abzuweisen; er will der Messias zum Heil der ganzen Menschheit sein, und daher durch Leiden zur Herrlichkeit eingehen.

In der Thatsache der Versuchung nun ist die wirkliche Versuchbarkeit mitgesetzt; ohne diese wäre jene ein bloßes Spiegelgefecht gewesen, weßhalb auch Diejenigen, welche sie läugnen, die Versuchungsgeschichte so gut wie ganz wegerklären. Schleiermacher meint Jesu unsündliche Vollkommenheit nur durch die Annahme erklären zu können, daß sein ganzes Leben ohne eigentlichen (innern) Kampf verlaufen sei. Denn Kampf mit dem Bösen setze immer eine irgendwie geartete Empfänglichkeit für dasselbe voraus und könne ohne irgendwelche Störung des Innenlebens nicht vor sich gehen, was doch beides bei Jesus nicht angenommen werden dürfe. Allein wenn das Seelenleben Jesu das Bild eines immer klaren wolkenlosen Himmels darstellen soll, über welches kein dunkler Schatten hinziehen kann, dann hätte er nicht in eine sündige Welt hineintreten dürfen. Aber das hat er eben gethan. Wie es auf dem Meere Sturm giebt und der Himmel selbst in Attika sich umwölkt, so giebt es in einer Welt voll Sünde Leid und widerwärtige Erfahrnisse, welche nicht umhinkönnen, ihre Schatten auch auf das reine Gemüthsleben Jesu zu werfen. Der in seinem Mitgefühl so tief in das Leid der Menschen hineinstieg, der am Grabe eines Freundes Thränen weint und den die Unbußfertigkeit Jerusalems so tief ergreift — sollte den das Sündenelend seiner Umgebung unberührt gelassen, sollte der sich um die Hartherzigkeit der Menschen, um den ihm widerfahrenen Undank und Verkennung, um die Verwerfung von Seiten seines Volkes, um den Haß und die Verfolgung seiner Feinde nicht gekümmert haben? War es stets nur lauter Klarheit und wolkenloser Frieden, das Innenleben dessen, der ausruft: „Nun ist meine Seele erschüttert," und am Kreuz diesen Ausruf zu dem merkwürdigen Angstruf steigert: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen"? War die Erfahrung in Gethsemane, da er zitterte und zagte und Gott um Hinwegnahme des Leidenskelches bittet, kein Kampf, und zwar zugleich ein Kampf mit der Möglichkeit der Sünde, die darin lag, daß er, sei es auch nur für einen Augenblick, nachlassen hätte können sich unter den Willen des Vaters vollkommen zu beugen? Nun dann ist es auch während seines vorhergehenden Berufslebens inmitten der sündigen Welt nicht ohne versucherische Einwirkungen auf ihn abgegangen. Daß er, der dem furchtbaren Anprall des gesammten finstern Reiches zu widerstehen hatte, selbst zu wachen und zu beten nöthig fand, das beweist zur Genüge

sein Gebetsleben, die Thatsache, daß er oft ganze Nächte im Gebet zubrachte. Und wird nicht sein vierzigtägiges Fasten zugleich Gebetsvorbereitung auf die Versuchung (und Uebernahme seiner Mission) gewesen sein? Hebr. 5, 7 u. 8 ist sein Gebet ausdrücklich in Zusammenhang mit einem Leben des Kampfes gestellt und die Nothwendigkeit fortgehender Gehorsamsübung auch für ihn hervorgehoben.

Hier können wir zugleich uns vorstellig zu machen suchen, wie es psychologisch möglich war, daß er versucht werden konnte. In der Form ächtmenschlichen Lebens sich bewegend, war natürlich bei ihm ein Unterschied zwischen Denken und Wollen. Auch sein Denken konnte in Form der Ueberlegung stattfinden, und selbst wenn die Gedanken unmittelbar aus seinem Geiste emporstiegen, war er nicht benöthigt, ihnen Folge zu leisten. Er konnte an sich halten, auf andere von Außen an ihn herantretenden Gedankenbilder das Augenmerk richten und es war für ihn die Entscheidung zu treffen, ob er diese berücksichtigen oder ihnen gar den Vorzug geben wolle. Diese Möglichkeit entging dem Teufel nicht und hier setzte er mit seiner Versuchung ein. Sodann lebte doch Christus ein wahres menschliches Leibesleben und in diesem mußten gleichfalls Anknüpfungspunkte für versucherische Einwirkungen gegeben sein. Frei von jeder sündhaften Tendenz war es doch eine innerhalb des sündigen Naturzusammenhangs erwachsene Leibesform, die er an sich trug, und sollte diese an und für sich den Reizen der Sinnlichkeit weniger zugänglich gewesen sein, als die des ersten Adams war? Jedenfalls war sie leidensfähig. Jesus empfand Leibes- und Seelenschmerz, Der völlig Gesunde empfindet den Schmerz am tiefsten, der sündlos Reine wird daher das Unangemessene des von der Sünde verursachten Leides einzigstark empfunden haben, und sein gesundes Lebensgefühl bäumte sich natürlicherweise gegen Schmerz und Tod. Da konnte nun bei Uebernahme und während der Ausführung seiner Mission der Gedanke auftauchen, Leiden und Tod auszuweichen und von der Bahn selbstverläugnenden Gehorsams abzutreten.

Nun kommt aber die Frage uns vor: Wenn die Möglichkeit, daß er versucht werden konnte, feststeht und er in Gemäßheit damit wirklich versucht worden ist, muß dann nicht auch die Möglichkeit der Sünde für ihn zugestanden werden, und ist das nicht eine furchtbare unser Grauen erregende Möglichkeit?

3. Seine sündlose Vollkommenheit. Die angedeutete Möglichkeit muß allerdings zugegeben werden; sie steht und fällt mit der

Versuchbarkeit. Sich versuchenlassen beim Vollbewußtsein absoluten Nichtsündigenkönnens ist ein Ungedanke und bei dem gewiß nicht statthaft, der sich selbst die Wahrheit nennt. Also das *non* potuit peccare, er konnte nicht sündigen, dürfen wir nicht von vornherein auf Jesum anwenden, müssen vielmehr im Allgemeinen das potuit peccare, er konnte sündigen, zugeben. Er wäre nicht der zweite Adam gewesen, wenn er nicht auch ethische Aufgaben zu lösen gehabt und vom ersten sich nur darin unterschieden hätte, daß die Möglichkeit der Sünde von ihm stets abgewiesen und nie bei ihm zur Wirklichkeit wurde. Wir möchten sogar diese Möglichkeit nicht auf die bloß physische beschränkt wissen, sondern zugleich als moralische sie verstanden haben. Darum eben strahlt das Tugendleben Christi in so hellem Glanz, weil er inmitten der sündigen Welt und trotz thatsächlichen Kampfes mit dem Bösen diesem dennoch nie Eingang in sein reines Herz verstattet hat. Es war freilich nicht anders zu erwarten. Der Gedanke, durch seinen als möglich gesetzten Fall hätte bei einem Wanken seinerseits das Heil der Welt selbst in Frage gestanden, ist nicht für einen Augenblick haltbar. Die Ausführung des göttlichen Rathschlusses war in der Hand Christi keinen Augenblick unsicher. Wie hätte der Gottmensch je in der Lösung seiner Aufgabe wanken wollen können! Ist es dem Gläubigen durch die Gnade möglich, seinen Willen völlig dem göttlichen zu unterwerfen und dahin zu gelangen, daß vorsätzliche Sünde für ihn zur moralischen Unmöglichkeit wird, so ist bei dem, der sich mit dem Vater Eins wußte und dessen Willen auszuüben ihm Speise und Trank war, gewiß keine Gefahr vorhanden, daß er aus dieser Einheit sich herausreißen und von diesem Willen sich lossagen werde. Dennoch aber kostete es ihn wirkliche sittliche Arbeit, sein irdisches Leben in dieser Einheit und Unterwürfigkeit zu erhalten. Für den, dessen angemessene Seinsform die göttliche Herrlichkeitsgestalt gewesen wäre, in Knechtsgestalt einherzugehen und ein Leben der Niedrigkeit, der Arbeit, der Entbehrung, der Verachtung und Verfolgung zu führen, war gewiß eine Aufgabe der Demuth und Selbstverläugnung ganz ohne Gleichen und ist sicher nicht mühelos verlaufen. Aber sie ist ihm auf das Vollkommenste gelungen. Zu einem Widerstreit zwischen dem, was er thun sollte, und dem, was er thun wollte, kam es bei ihm nie. Ob in der Wüste angesichts des Verführers, oder beim Volksangriff in Nazareth, oder bei Wuthausbrüchen der Juden inmitten des Tempels, oder bei dem jubelnden Zuruf der Menge und dem Versuch, ihn zum König zu machen—nirgends wankte er einen Augenblick in der Gewißheit dessen, was ihm zu thun oblag, oder in

der selbstbewußten ruhigen Sicherheit, in welcher er dasselbe auszuführen sich anheischig machte. Der Wille deß, der ihn gesandt, war ihm Gesetz, aber ein Gesetz so vollkommen in sich aufgenommen und sich angeeignet, daß es ihm gar nicht als ein von seinem eignen Willen ablösbares Gesetz zum Bewußtsein kam, dessen Erfüllung vielmehr sich ihm wie von selbst verstand und als der naturgemäße Ausdruck seines Lebens zu gelten hat. Selbst in Gethsemane und am Kreuz finden wir es nicht anders. In dem „nicht mein, sondern dein Wille geschehe" (wo mein Wille keineswegs nur sein menschlicher Wille ist, der überhaupt in solcher abgesonderten Einzelheit nie vorkommt), ist allerdings eine Unterscheidung zwischen seinem gottmenschlichen und des Vaters Willen gezogen, aber ausdrücklich ist ja die Ueberhebung des Leidenskelchs in den Willen des Vaters gestellt und mit diesem also sein eigner Wille völlig geeint erklärt. Und am Kreuz konnte selbst die Sündenwucht der ganzen Menschheit, für die er eintrat, seine Lebensgemeinschaft mit Gott nicht zerreißen, mit dem er sich ja sogar in momentaner Gottverlassenheit innig zusammenschließt.

Sein Wille aber hätte nicht so unausgesetzt und vollkommen ein Wille des Guten sein können, wenn nicht auch sein Wissen ein vollkommenes Wissen des Guten gewesen wäre. Es mag einer die beste Absicht haben und bei der nöthigen Erkenntniß das gewollte Gute auch ausüben können; ist jedoch seine Einsicht mangelhaft oder irrt er in seinem Urtheil, so wird es dennoch zu ungehörigen, verkehrten, sündlichen Handlungen kommen. Bei mangelhaftem oder irrthümlichem Wissen hätte das auch bei Christo der Fall sein müssen. Der tiefe Frieden seiner Seele, seine ungetrübte Harmonie mit Gott ist Beweis genug dafür, daß er nie auch nur die Unsicherheit eines möglichen Fehlschlusses empfand. In den Dingen Gottes und des Heils der Menschen waltete er mit untrüglicher Sicherheit. König der Wahrheit nennt er sich selbst, weil er das klare Bewußtsein vollkommenen Wahrheitsbesitzes in sich trägt. Irrthumslosigkeit ist ihm also zuzuschreiben als nothwendiger Factor seiner sündlosen Vollkommenheit. In ihm ist das vollkommene Wissen des Guten mit dem vollkommenen Wollen und Thun des Guten harmonisch geeint, und da sein Wollen auf die Erlösung und Herstellung einer gottwohlgefälligen Menschheit gerichtet ist, als Idealmensch aber seine Bedeutung die des ganzen Geschlechts aufwiegt, so hat sein Werk, welches er zu dem Ende unternimmt, eine dazu völlig ausreichende und die gesammte Menschheit umspannende Tragweite.

Zweiter Abschnitt.

Das Heilswerk Christi.

§ 51. Christi dreifaches Amt. Die Aemterlehre hat sich, wenn auch erst spät, mit Recht in der Dogmatik eingebürgert, denn sie ruht einerseits auf klarem Schriftgrund und sie bringt andrerseits allseitig die Funktionen zur Darstellung, in welchen sich das Heilswerk Christi auseinanderlegt; Christus mußte in seiner Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen zugleich Prophet, Hoherpriester und König sein.

1. Einbürgerung in die Dogmatik. Wiewohl schon in der alten Kirche Eusebius Christo ein dreifaches Amt zuschreibt, so hat doch erst Calvin demselben seine Stelle im Kreis dogmatischer Lehren zugewiesen. Und selbst er behandelt es nur eigens in einem kurzen Kapitel, ohne ihm maßgebenden Einfluß auf seine fernere Darstellung zu gestatten. Die reformirten Theologen jedoch gingen in diesem Punkt über den Meister hinaus, selbst Schweizer nicht ausgenommen, der das Erlösungswerk Christi gleichfalls nach diesem dreiheitlichen Gesichtspunkt behandelt, wiewohl er Einwendung dagegen erhebt und persönlich eine Zweitheilung vorzieht, indem das königliche Amt in die Oekonomie des heiligen Geistes sich verliere. In die lutherische Dogmatik kam diese Lehrform erst mit Hutter und Gerhard, wobei jedoch hin und wieder das prophetische Amt zu dem hohenpriesterlichen gerechnet und von Einigen auch das königliche nur nebensächlich behandelt wurde. Die meisten (älteren) englischen Dogmatiker behandeln das Mittleramt Christi einheitlich vom Gesichtspunkt der Versöhnung aus, ohne besondere Berücksichtigung des prophetischen und königlichen Amts; die besten neuesten jedoch, wie Hodge und Pope, führen die Dreitheilung durch.

Die Reihenfolge ist nicht bei allen die gleiche; Dorner z. B. beginnt mit dem königlichen Amt. Das Mißliche dabei ist aber, daß dann schließlich die Erhöhung, das Sitzen zur Rechten Gottes ꝛc. noch besonders zur Verhandlung kommen muß, worin doch vorzüglich die Machtvollkommenheit des Königs sich ausprägt.

2. Daß das Neue Testament Christum als Prophet, Priester und König darstellt, ist jedem Bibelleser geläufig (s. z. B. Luk. 7, 16; Hebr. 7; Joh. 18, 37). In der Ausübung seines Erlöser-

berufs tritt dieser dreifache Gesichtspunkt überall hervor. Jesus weiß sich als autorisirter Gotteslehrer. Vollkommen in die heilsrathschlüßlichen Gedanken Gottes eingeweiht, trägt er dieselben unter der Beglaubigung göttlicher Vollmacht vor; er redet als der gottgesandte Prophet. Den Willen Gottes aber, den er offenbart, verwirklicht er selbst in vollkommenem Lebens- und Leidensgehorsam zum Nutz und Frommen der Menschen, und eben darin bewährt er sich als der wahre Hohepriester. Endlich ist all seinem Thun und Leiden das Siegel königlicher Würde aufgedrückt, vor der sich zu beugen selbst seine Feinde nicht umhinkonnten, und die als das naturgemäße Gepräge seiner gottmenschlichen Persongröße zu gelten hat.

Ist demnach die in seiner gottmenschlichen Person wesende Heilsstellung Christi naturgemäß eine dreifache und gibt sie sich als solche in der Ausrichtung seines Mittlerberufs zu erkennen, und ist auf den neuen eine wesenhafte Vorbereitung der alte Bund, während welchem der Logos bereits im Kommen in die Welt begriffen war, so läßt sich im Alten Testament die bildliche und weissagende Vorausdarstellung des Messias als des wahren Propheten und Priester-Königs mit Bestimmtheit erwarten. Wir finden dies denn auch thatsächlich bestätigt. Nach 5 Mos. 18, 15 soll ein Prophet wie Moses auferstehen und ihm soll Israel gehorsamen. Das Eigenartige und ihn Auszeichnende war innige und „anschauliche" Gottesgemeinschaft und eine verhältnißmäßig hohe Autorität. Kein anderer Prophet hält hierin mit Mose den Vergleich aus, und weder die ganze Reihe noch ein einzelner seiner Nachfolger thut der Weissagung Genüge. Sie findet ihre überreiche Erfüllung allein in dem „der in des Vaters Schoße ist und es uns verkündigt hat." — Und auch König wird der Messias sein—ein Sohn, Nachkomme Davids, ein Sproß aus davidischem Stamme, der den Tempel bauen kann, wann Andere es vergeblich unternehmen, und dessen Thron und Reich von ewiger Dauer sein werden, 2. Sam. 7, 12—16; Zach. 6, 12. 13. Dazu muß er freilich zugleich Sohn und Herr Davids sein, ja ewige Sohnschaft muß ihm zukommen, wenn doch die Könige der Erde ihm unterwürfig sein werden, und der siebenfache Geist Jehovahs muß ihm dauernd einwohnen, soll er weisheitsvoll regieren können, Ps. 110, 1 (vgl. Matth. 22, 43 ff.); Ps. 2, 12; Jes. 11, 7 ff. — Aber dieser König wird zugleich Priester sein, Zach. 6, 13; Ps. 110 (vgl. Hebr. 7). Im Alterthum waren König- und Priesterthum innig mit einander verwandt. Der König konnte meist auch priesterliche Funktionen verrichten; ja Anfangs waren beide in derselben Person vereinigt, und selbst nachdem ein besonderer Prie-

sterstand vorhanden war, konnte der König immer noch im Nothfall als Priester fungiren. Heute noch heißt da wo es Staatskirchen gibt der König oberster Landesbischof, Summus episcopus. Jedenfalls ruht oder urständet die priesterliche Amtsvollmacht im König als Vertreter Gottes, nicht umgekehrt. Die Salbung und Einweihung Aarons (und seiner Söhne) zum Hohenpriester durch Mosen trägt daher die Signatur ihm (göttlich) übertragener (prophetischer?) königlicher Machtvollkommenheit. Melchisedek war vor allem König und dann erst Priester des höchsten Gottes, 1 Mos. 14, 18. Eben diesen Gesichtspunkt urgirt der Hebräerbrief, wenn er Christum Hohenpriester nennt nach der Ordnung Melchisedeks. Uebrigens war das alttestamentliche Priesterthum Vorausdarstellung des, typische Weissagung von dem hohenpriesterlichen Amt Christi nach demselben Brief.

So weissagt denn das Alte Testament nicht von einem Propheten, einem Hohenpriester und König je besonders, sondern von einer einzigen Persönlichkeit, in welcher sich diese dreiheitliche so gekennzeichnete Amtsfunktionen vereinigt finden. Das vollkommenste alttestamentliche Vorbild auf sie hin ist Moses, weil er als der geistgewaltigste Prophet zugleich priesterlich thätig war und königliche Machtvollkommenheit besaß. Seine priesterliche Stellung prägt sich sonderlich in der Thatsache aus, daß er das gesammte Volk bei Gott vertritt und angesichts göttlicher Strafandrohung von wegen halsstarrigen Ungehorsams mit seiner ganzen Person, mit seinem eignen Leben für dasselbe einsteht. Auch in dem Jes. 40—66 geweissagten Knecht Jehovahs erscheinen alle drei Aemter vereinigt. Als Prophet verkündigt er das Heil Gottes und versteht es seine Verkündigung den Bedürfnissen der Hörer anzupassen, Kap 61, 1 f. (vgl. Luk. 4, 19).

Aber was dem Volke vor Allem Noth thut, ist Befreiung von Sündenschuld und Krankheit, und so steht er priesterlich für dasselbe ein, nimmt „unsere" Schuld auf sich, er der Gerechte leidet für die Ungerechten, empfindet ihre Schmerzen, wird gefoltert von ihrer Krankheit zu ihrer Genesung, zu ihrem Frieden, 53, 3—5. 10. 11. Solche Stellvertretung übt er kraft königlicher Vollmacht aus, die ihm als Knecht Jehovahs wohl übertragen ist und doch zugleich in seiner eignen Persongröße ihren wesenden Grund hat. Denn wie könnte er sonst, nachdem er seine Seele, d. h. sich selbst als Schuldopfer d'rangesetzt, dennoch sein Leben durch den Tod hindurchretten und Jehovahs Wohlgefallen, Willen, erfolgreich ausführen? Als König hat er Mächtige zur Beute, verstummen doch Könige vor ihm und wandeln,

sammt den Heiden, im Lichtglanz seiner königlichen Herrlichkeit, 53, 10. 12; 52, 15; 60, 3.

3. Die Nothwendigkeit dieser drei Aemter in Christus erhellt aus seinem Erlöserberuf. Ebrard will darthun, daß sie auch bei sündloser Entwickelung dem Haupt der Menschheit eignen müßten, aber es gelingt ihm nicht. Wie sollte es ohne die Sünde zur priesterlichen Selbsthingabe für die Welt kommen brauchen? Selbst für die prophetische Thätigkeit bliebe bei fortgeschrittener Entwickelung keine Nöthigung mehr. Aber unter der Herrschaft der Sünde ist das anders. Es ist Verdunkelung der Erkenntniß eingetreten. „Finsterniß bedecket das Erdreich und Dunkel die Völker." Blinden gleich tappen die Menschen im Finstern und tasten umher nach Gott, ohne ihn wahrhaft finden und die Wege seines Willens ermitteln zu können. Dem Blinden ist Licht von Nöthen, dem Unwissenden Unterricht. Daher also ist Christus der Prophet, der Gottes Willen offenbart, der Licht in die Dunkelheit bringt und die Irrenden auf den rechten Weg führt. Zum Gehen nun auf der rechten Straße gehört Kraft und Freudigkeit. Wer einem Andern schuldig ist und durch eignes Versäumniß nicht zahlen kann oder nicht zahlen will, der wird kaum dessen Antlitz suchen. Sünden trennen nicht allein von Gott sondern die durch dieselben angehäufte Schuld macht ihn auch furchtbar, so daß der Sünder in seine Gemeinschaft zu treten sich nicht berechtigt fühlt. Die Schuld erheischt Tilgung, sie muß gesühnt und (gleichsam) hinweggeschafft werden, soll es zur rechten Zuversicht zu Gott kommen können. Aber der Sünder selbst kann solche Schuld nicht sühnen. Es muß Jemand für ihn einstehen, ihn bei Gott vertreten und thun, was er selbst nicht thun kann, und eben dies ist Sache des Priesters. Der Mensch ist jedoch auch in die Knechtschaft der Sünde gerathen. Um diese von sich abzuschütteln, muß er eine Lebenskraft besitzen, die er in sich nicht findet. Dazu hat die Sünde ein Reich „geschaffen," das allem Guten Feind ist, und selbst den Erlösten Gefahren und Noth bereitet. Wer soll nun solche Lebenskraft mittheilen, von der Knechtschaft der Sünde befreien, vor allen Unbilden beschützen und die nöthige Sicherheit verleihen können? Niemand anders als der König, dem kein König gleichet, dessen Reich ein ewiges Reich ist und dessen Herrschaft währet für und für. Christus muß also Prophet, Priester und König sein.

4. Dieses ist er kraft seiner gottmenschlichen Persönlichkeit. Die Aemter dürfen nicht von seiner Person losgelöst

werden, als deren Bethätigung sie nur allein Bedeutung haben können. Schon im gewöhnlichen Leben will es nicht recht angehen, das Amt von der Person zu trennen; wie ließe sich erst das Staatsamt eines Bismarck oder Gladstone oder das Reformatorenamt eines Luther vollkommen auf ihre Weise ausüben ohne die geistgewaltige Persönlichkeit eines Bismarck, Gladstone oder Luther? Und wer anders kann mit göttlicher Lehre die Welt erleuchten als der von Gott gekommen und vermöge seiner ursprünglichen Wahrheitsfülle das Licht der Welt ist? Gottes Wort reden kann nur wer Gottes Wort in sich birgt, und um Gott offenbaren zu können muß einer selbst göttlich sein. Der vollkommene Prophet kann daher Christus nur sein, weil er der Logos, das Gotteswort schlechthin ist. — In seiner priesterlichen Stellvertretung steht er freilich auf Seite der Menschheit, und doch könnte Gott seine Leistung nicht so hoch anschlagen, wenn sie nicht von einer Persönlichkeit getragen und dargebracht würde, die das bloß menschliche Maß weit überragt. Ein König aber hat zu den Zwecken seiner Herrschaft vor Allem Macht nöthig, und da Christi Herrschaft in und über die Menschheit vorzüglich eine geistige ist, so muß ihm eine unvergleichliche Geistesmacht eigen sein. Demnach ist es der gottmenschlichen Person Christi natürlich auf diese dreifache Art und Weise sich darzuleben. Er kann nicht in die Sünderwelt hineintreten ohne ihre Finsterniß zu erleuchten, in seinem Mitgefühl ihre Sache zu der Seinigen zu machen und von Noth und Tod sie zu befreien.

5. Die Einweihung zu diesem dreifachen Amt geschah zur Zeit seiner Taufe durch die Geistessalbung. Er selbst erwähnt im Anschluß an Jes. 61, 1 f. nur die Salbung zum Prophetenamte in Luk. 4, 18 f., ohne sie jedoch damit von seinen andern Aemtern ausschließen zu wollen. Sind die Aemter die naturgemäße Selbstdarstellung seiner gottmenschlichen Person, so versteht sich von selbst, daß die Salbung der Person allen drei zu Gute kommt. Im Alten Testament wurde nicht bloß der Prophet, sondern auch der Hohepriester und König gesalbt mit dem heiligen Oel, und Christus hat seinen Namen ja gerade vom Könige Israels her als dem Gesalbten Jehovahs. Diejenigen freilich, die nur den Propheten in ihm erkennen wollen, können auch nur eine Salbung zu diesem Amte annehmen, der sie dann häufig eine zu große Bedeutung beimessen. Allein die Einweihung zu einem Amte kann schwerlich die Amtstüchtigkeit selbst erhöhen, sondern soll dieselbe nur öffentlich beglaubigen und den Zeitpunkt bezeichnen, von wo an dieselbe gleichsam in Fluß treten und sich ungehinderte

Anerkennung verschaffen darf. Der Zuspruch des väterlichen Wohlgefallens ward Christo nicht zu Theil kraft der Geistessalbung in dem Sinne, daß diese ihn erst dazu würdig gemacht hätte; derselbe drückt vielmehr das göttliche Wohlgefallen darüber aus, daß der Sohn durch die Taufe in die Gemeinschaft der menschlichen Sünde bis in ihre letzten Consequenzen einzutreten sich willig erklärt hat, und die Salbung mit dem heiligen Geist ist das Siegel dieses Wohlgefallens und das Zeichen einerseits, daß seine Gemeinschaft mit Gott ununterbrochen fortdauern und, andrerseits, je nach den Bedürfnissen seines schweren und verhängnißvollen Mittleramts sich steigern wird. Der Vater läßt den Sohn in der Ausrichtung seines Berufs nicht allein; in der Abwickelung des göttlichen Heilsrathschlusses auf Erden ist der Himmel tief interessirt und steht daher geöffnet, während die Engel Gottes herauf- und herniedersteigen auf des Menschensohn (Joh. 1, 51).

§ 52. Christi prophetisches Amt. Als Prophet ist Christus die Erfüllung und der wahre Interpret des Alten Testaments, überhaupt der vollkommene Offenbarer Gottes. Indem er in seinem Leben den Willen Gottes vollkommen hält und darlebt, ist er zur Erklärung desselben unter den Menschen absolut tüchtig und befugt, und weil in seiner Person das kündlich große Geheimniß der Gottseligkeit sich darstellt, so ist was er lehrt aus dem Born der Wahrheit, weil aus seiner heiligen Persontiefe herausgeboren. Da er aber zugleich Gründer und Vollender seines Reiches ist, so weiß er selbst von der fernen Zukunft desselben zu reden.

1. Sein Verhältniß zum Alten Testament. Nach Joh. 5, 39 weist dieses durchgängig auf ihn hin und ist er der Inbegriff dessen was ihm dauernden Werth verleiht—also gleichsam die Verkörperung seines Wahrheitsgehalts; sollte daher nicht er auch der wahre Ausleger desselben sein? Da das „Gesetz unser Zuchtmeister auf Christum" ist und folglich in Beziehung zu ihm steht, wird er wohl dessen Sinn am besten zu enträthseln wissen. Und das Gleiche gilt von dem alttestamentlichen Gottesdienst und Phrophetie. Dieses an sich Schattenhafte findet nur in ihm sein Wesen und Realität, worüber er allein mit Autorität belehren kann. In diesem Sinne sagt er denn auch selbst: „Ich bin nicht gekommen das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen." Das Gesetz ist daher vergänglich nur sofern es nach geschehener Erfüllung in ihm keinen Werth mehr

besitzt, von unverwüstlicher Dauer aber sofern es die Grundzüge des Gottesreichs bildet (Matth. 5, 18).

Das Ceremonialgesetz nun gehört zum Vergänglichen, theils weil es nur vorbildliche Bedeutung hat und theils weil es die Ordnung eines beschränkten lokalisirten Gottesdienstes darstellt. Was Paulus und der Hebräerbrief von dessen Aufhören lehren, das findet in Christi eignen Worten seine Begründung. Der sich bewußt ist die Gemeinschaft der Menschen mit Gott zu vermitteln an allen Orten und in alle Zukunft, der kann natürlich einem an eine bestimmte Oertlichkeit gebundenen Gottesdienst nur einen vorgängigen Werth beimessen. In ihm und durch ihn wird die wahre Gottesverehrung das Vorrecht aller Menschen und daher von jedweder nationalen Lokalisirung entschränkt (Joh. 4, 24). Hingegen im Moralgesetz sind die ewigen Grundzüge des ächt religiös-sittlichen Verhaltens gezeichnet und daher ist es unaufheblich. Aber sogar dieses erhebt Christus auf höhere Stufe. Er lehrt es in verinnerlichter, vergeistigter Gestalt. Zwar die Liebe zu Gott und dem Nächsten wird schon z. B. 5 Mos. 6, 4 f. als Inbegriff des Gesetzes bezeichnet, aber es war doch mehr nur Angabe des Ziels zu welchem die Aeußerlichkeit desselben führen sollte; Christus hingegen verinnerlicht von diesem Gesichtspunkt aus alle Gebote (Mt. 5, 28).—Nach Luk. 4, 18 ff. war er sich dessen wohlbewußt, daß er der rechte Dolmetsch des Alten Testaments sei, und Luk. 24, 25—27 bethätigt er gleichfalls dieses sein Auslegeramt, und zwar, wenn auch nur zu etlichen Jüngern, in begeisterter und überzeugungskräftiger Weise. Wie die Morgenrothschimmer den baldigen Aufgang der Sonne ankündigen und doch zugleich aus ihrer Lichtfülle herstammen, so weisen Gesetz und Prophetie auf Christum als ihren Ursprung hin; also versteht er allerdings ihr Wesen und ihre Deutung. Die Theologen seien daher behutsam, wie sie sich zu seiner Auslegung des Alten Testaments stellen, wenn sie sicher gehen wollen.

2. Seine Lehre ist großentheils Selbstoffenbarung. Für einen gewöhnlichen Menschen würde es sich schlecht ausnehmen, wenn er sich als den gottgesandten Propheten darstellen und als Muster gottgefälligen Lebens hinstellen wollte. Individuelle Berechtigung zu freiem religiösem Urtheil ist protestantischer Grundsatz. Keinem wird Unfehlbarkeit zugestanden in der Lehre, und noch weniger im Leben, weßhalb auch keiner sein Leben als mustergültig bezeichnen würde. Aber Christus lebt in solch' inniger Gottesgemeinschaft und zeigt eine so fleckenlose sittlich-religiöse Vollkommenheit, daß er sich wohl als Quelle jener und als das Ideal dieser den

Menschen darstellen darf. Wirkt er die Werke des Vaters und ist es seine Speise und Trank dessen Willen zu thun, geht sein ganzes Leben, sein Thun und Leiden auf in der Ausrichtung seiner göttlichen Sendung, so darf er mit Recht an Alle die Aufforderung zu seiner Nachfolge ergehen lassen, koste diese auch Selbstverläugnung, Joh. 10, 38; 4, 34; Matth. 16, 24 f. Seine Nachfolge, lehrt er, bringt nicht nur in die Gemeinschaft und unter die Leuchtkraft eines Lichts, das den Verstand durchdringt, sondern auch innerlich läutert und von der Finsterniß der Sünde befreit, Joh. 8, 12; 12, 46. Das wäre freilich unmöglich, wenn er nicht auch den Bann der Sünde zu brechen und das Hinderniß der Lebensgemeinschaft mit Gott zu heben vermöchte; aber er besitzt ja auch die göttliche Prärogative der Sündenvergebung, Mark. 2, 5; Luk. 5, 20 ff.

Demnach „lehrte er sein Leben und lebte seine Lehre," und wer das darf und kann, der muß eine unvergleichliche Vollkraft ursprünglichen Lebens besitzen, der hat in sich die Quelle, wie seiner Lehre, so seines Lebens. Deßhalb kann er das Leben und das Licht der Welt sein. Die Sonne scheinet in ihrem eignen Glanze. Der Mond silberlächelt kraft der Sonne Strahlenflor, aber diese selber kann keines andern, sondern nur ihren eignen „Ruhm" verkündigen. So redet Christus vermöge seiner Gottheitsfülle nicht davon was ein Anderer für die Welt ist, sondern welche Bedeutung er selbst in ihr und für sie hat. Seine Worte imponiren so gewaltig, weil sie von seiner Persönlichkeit getragen sind, weil sie als die Lebensäußerung dieser selbst zu gelten haben. „Es hat noch nie ein Mensch geredet wie dieser Mensch," sagten jene Herodianer. Diesen Eindruck würden seine Worte rein als solche nie auf sie haben machen können, wenn er, aus ihm herausgeboren wie sie waren, nicht einen Ewigkeitsgehalt in sie hineingelegt hätte. Seine Lehre hat solch' wundervolle Frische, Schwung und Kraft, weil sie Selbstoffenbarung seiner wundervollen Persönlichkeit ist. Mit der ruhigen Sicherheit klarsten Selbstbewußtseins kann er sagen: „Ich bin das Licht der Welt," Joh. 8, 12; 9, 5; 12, 46. Andere Religionslehrer sind abhängige Menschen, deren Weisheit nur zu deutlich ihren irdischen Ursprung verräth und die sich oft in jämmerliche Albernheiten und Widersprüche verwickelt, zumal wenn jene in eigner Autorität als Religionsstifter sich geriren. Christus hingegen schwankt nie in seinem Urtheil und hat nie ein Wort gesprochen das er besser nicht gesprochen hätte, weil er nur sein sonnenhelles Bewußtsein hervorzukehren brauchte, um die Wahrheit zu reden—denn er ist die Wahrheit und der König im Reiche derselben, Joh. 14, 6; 18, 37.

Er selbst (und sein Werk) ist daher auch der Inbegriff des Evangeliums, das bis an's Ende der Tage in der Welt verkündigt werden soll. Die Apostel freilich sollen den heiligen Geist empfangen zum Zwecke ihrer Amtstüchtigkeit; aber dieser lehrt sie aus Christi Fülle heraus, und das Ziel ihrer und aller berufenen Prediger Thätigkeit besteht darin, daß alle Völker zu Jüngern Jesu gemacht werden, was nur geschehen kann, wenn sie sein Leben in sich aufnehmen und seiner Lehre Folge leisten, Luk. 24, 47—49; Joh. 16, 13 f; Matth. 28, 19. 20. So hat Paulus es aufgefaßt 1 Kor. 1, 23. 24. Allerdings setzt demnach der Herr heute noch sein prophetisches Amt in der Kirche fort mittelst der Zeugen, welche er dazu besonders berufen hat; aber die Aussendung derselben in die Welt ist doch eher Sache seiner Königsherrlichkeit. Ueberhaupt scheiden sich die Aemter nicht der Zeit nach. Schon auf Erden war er Inhaber aller drei. In Joh. 17, 18 z. B. betet der Hohepriester für seine Jünger, die er als König aussendet. Aber auch seine Wunderthaten sind die Offenbarung seiner Königsherrlichkeit. Man hat freilich die Wunder zum prophetischen Amte gerechnet, jedoch mit Unrecht. Daß Moses, Elias und andere Propheten solche verrichteten, ist dafür kein Beweis. Sie verrichteten dieselben unter göttlichem Auftrag und mittelst einer ihnen *verliehenen* Kraft; Jesus hingegen that seine Wunder mittelst der naturgemäßen Aeußerung seiner *eignen* Kraft, die ihn eben als König kennzeichnet.

3. *Dagegen ist Weissagung Sache des Propheten.* Findet in ihm der alte Bund sein Ziel und ist er der rechte Ausleger des Alten Testaments, weil es ja von ihm weissagt, so muß er wohl auch die Geschichte des neuen Bundes am besten kennen, weil dieser sich eigentlich in ihm verkörpert findet. Ist er der eigentliche Gegenstand der neutestamentlichen Reichsverkündigung, und erhält dieses Reich desto größere Verwirklichung, je völliger es sein gottmenschliches Leben zum Ausdruck bringt, so ist es ganz natürlich, daß dessen geschichtliche Entwickelung in einer Beziehung zu ihm steht, die er gleichsam vorausempfindet und, wenn er sein Augenmerk auf jene richtet, auch jene vorausweiß. Daß er die Grundzüge der künftigen Reichsentwickelung zeichnet, finden wir daher ganz natürlich. Besonders öffnet sich seinem spähendem Blicke die Zukunft zur Zeit als er im Begriff stand, durch seinen Tod und Auferstehung die größte und folgenschwerste That seines Erdenlebens zu vollbringen, wie denn seine eschatalogischen Reden davon Zeugniß geben. Was sonst im Neuen Testament sich von Weissagung findet, das ist aus seiner Weisheitsfülle geschöpft. War

es der Geist Christi, der schon im Alten Testament den Propheten das Seherauge lichtete (1 Petr. 1, 11), so kann gewiß kein neutestamentlicher „Prophet" ohne ihn die künftigen Geschicke der Kirche schildern. Er, der die (sieben) „Sterne" in seiner rechten Hand hält und mitten unter den „goldenen Leuchtern" wandelt, zeigt seinen Knechten was in Kürze geschehen soll, Offb. 1, 1.

§ 53. Christi hohenpriesterliches Amt. Als Hoherpriester vollbringt Christus das Werk der Erlösung und Versöhnung, weßhalb er prophetisch darauf hinweist und es die Grundlage seiner eigentlichen Königsherrschaft bildet. Aus den Menschen genommen, steht er in seiner priesterlichen Thätigkeit für die Menschheit ein und läßt sein Opfer, seine Fürbitte und seinen Segen ihr zu Gute kommen. Sein Opfer ist Selbstopfer und hat vermöge seiner persönlichen Vollkommenheit einen solchen hohen Werth in den Augen Gottes, daß es nicht, wie das Priesterthum und Opferwesen des alten Bundes, nur eine zeitweilige, sondern ewige Kraft besitzt, weßhalb jener in ihm seine Erfüllung findet.

1. Christi Hohespriesterthum von centraler Bedeutung. In der sündigen Menschenwelt ist es Hauptsache, daß das gestörte Verhältniß zu Gott wieder in seiner Integrität hergestellt, der Druck der Sünde gehoben und das Schuld- und Strafverhängniß beseitigt werde. Ohne daß dies geschieht, findet das Königsrecht Christi keine Anerkennung. Wäre er in eine sündenfreie Weltentwickelung hineingetreten, so hätte der Offenbarung seiner Königsherrlichkeit nichts im Wege stehen können; die freie ungezwungene Huldigung aller Unterthanen wäre ihm ohne irgend ein Hinderniß geworden. Nicht so bei der bestehenden Gottentfremdung. Da muß erst die Scheidewand zwischen Gott und den Menschen hinweggethan werden und eine Befreiung von dem stattfinden, was letzteren das freimüthige Zunahen zu Gott unmöglich macht. Durch Christi hohenpriesterliche Thätigkeit wird erst die wahre Zuversicht zu Gott gewonnen, und zugleich die Anerkennung seiner königlichen Hoheitsrechte erworben. Durch seine (priesterliche) Liebe gewinnt sich Christus die Herzen der Menschen, so daß sie sich vertrauensvoll unter sein sanftes Friedensscepter beugen. Wenn also auch seine Königsherrlichkeit schon während seines Erdenwandels hin und wieder hervorleuchtete, so konnte doch die volle Entfaltung derselben erst nach Vollbringung seiner hohenpriesterlichen (Haupt)aufgabe beginnen.

Seine prophetische Thätigkeit aber tritt deutlich in eine dienende Stellung. In solcher Eigenschaft ist er allerdings der gottgesandte Verkündiger des göttlichen Rathschlusses und Willens und scheint, weil Stellvertreter Gottes, höher zu stehen denn als Hoherpriester, als welcher er Stellvertreter der Menschheit ist; allein eben auf diese letztere Stellvertretung ist das göttliche Absehen von Ur her gerichtet und sie ist der Mittelpunkt des göttlichen Rathschlusses, dessen Klarstellung in seinem prophetischen Beruf liegt. So hat er denn schon früh auf sein Hohenpriesterthum hingewiesen. Gleich beim ersten Osterfest zu Nikodemus, der ihn als von Gott gekommener Lehrer bezeichnet, redet er nicht bloß von der Neugeburt als der nothwendigen Eingangsthür ins Reich Gottes, sondern von seinem künftigen Todesleiden, ohne welches weder Befreiung von Sünde, noch die Neugeburt selbst möglich wäre, Joh. 3, 14, 15.

Es ist unnöthig, alle Stellen anzuführen, in welchen er davon Erwähnung thut. Es ist bekannt, wie er im Kreise der Jünger seinen Kreuzestod vorausverkündigt hat. Gleich nach dem freudigen Bekenntniß Petri (Matth. 16 u. Paral.), und dann wieder nach dem Herabgang vom Berge der Verklärung (Matth. 17 u. Paral.), wo doch in beiden Fällen die Veranlassung zu Herrlichkeitsgedanken größer scheint, als zu Leidensgedanken, spricht er von seiner bevorstehenden Ueberantwortung in der Sünder Hände, und zwar unter dem Gesichtspunkt eines Muß — doch wohl einer göttlich motivirten Nothwendigkeit, wie denn auch Moses und Elias auf dem Verklärungsberge von dem Ausgang mit ihm sprachen, den er erfüllen sollte zu Jerusalem. Er nennt sein Fleisch die rechte Speise und sein Blut den rechten Trank — sich selbst „das Brot, das vom Himmel gekommen ist und der Welt das Leben giebt". Wie er das meint, wird aus den Einsetzungsworten des Abendmahls deutlich: „Dies ist mein Leib, der für euch gebrochen, dies der Kelch des Neuen Testaments in meinem Blut, das für euch vergossen wird." Daß er aus freier Liebe zu den Menschen, seinen Freunden, seinen Schafen, sein Leben in den Tod dahingiebt, betheuert er öfter, und zwar thut er dies vermöge eines Weiheakts (Joh. 17, 19: heilige mich selbst für sie), der seinem Blute die Kraft eines Lösegeldes verleiht das von Sünden loskauft (Matth. 20, 28; Markus 10, 45: *τὴν ψυχὴν λύτρον*).

2. Als Hoherpriester ist er Stellvertreter der Menschheit. Wir haben es hier zunächst noch nicht mit dem engern

Begriff der Stellvertretung zu thun, wie er in der Lehre von der Genugthuung darzustellen sein wird; es ist allgemeinere priesterliche Funktion, die wir hier besprechen. Das Priesteramt ist an und für sich ein stellvertretendes. Gilt die Thätigkeit des Priesters auch sich selbst, so doch stets als einem Glied des Volkes dem er angehört; ein gewöhnlicher Priester hat ja nöthig, auch für seine eigne Sünde und Unwissenheit Opfer zu bringen. Aber selbst *seine* Hauptthätigkeit gilt doch Andern. Die alttestamentlichen Priester hatten für das gesammte Volk, wie für einzelne Glieder desselben einzustehen und zu opfern. Ein Priester nun, der selbst fehler- und sündlos wäre und also für seine Person keiner Versöhnung mit Gott und daher keiner Opfer bedürfte, der könnte seine ganze Thätigkeit ungetheilt Andern zuwenden; sein Leiden und Thun, sein ganzes Leben könnte er ihrem Interesse widmen. Das nun im vollen Sinn des Wortes vermag Christus, weil er selbst ohne Sünde ist. Es kommt nur darauf an, ob er es auch thun will. Jedenfalls entspricht derjenige am vollkommensten der Idee des Priesterthums, welcher in selbstloser Hingabe sich ganz dem Wohl des Volkes weiht. Schwer wird solche Berufsaufgabe in dem Maße, wie die Kräfte eines Mannes sich in Nebensachen zersplittern oder durch anderweitige Interessen an der dazu erforderlichen Concentration verhindert werden; verhältnißmäßig leicht hingegen, wenn alle Lebensenergie, die einer besitzt, sich natürlich und ungeschmälert solcher Aufgabe unterordnen. Christus nun ist zu solchem Zwecke, nämlich das Verlorene zu suchen und zu erretten, koste es ihn auch was es wolle, in die Welt gekommen. Scheint in der Hervorhebung seiner Person und in der Forderung des Glaubens an sie ein Absehen auf Selbstinteresse zu liegen, so ist das eben nur Schein; in Wirklichkeit liegt solches vielmehr im Interesse derer, die glauben sollen — damit nämlich das, was er ist und für sie thut ihnen zu Gute komme. Was anders als ihr Heil könnte der Selbsthinweis auf sich als Messias der Samariterin gegenüber bezwecken? Und was bedeuten seine Thränen mitten in seinem königlichen Triumphzug (Luk. 19, 41 ff.), da Freude ob seinem Königsruhme eher angebracht schiene? Das Wohl sogar seiner Feinde konnte er selbst *dann* und *dort* nicht aus den Augen verlieren. Wie eine Henne ihre Küchlein schirmt, so möchte er gerne die Unwetter des göttlichen Zorns auffangen und von ihnen abwenden. Einer, der also Mitleiden mit unserer Schwachheit haben kann, ist der wahre Hohepriester. Die Ueberzeugung darf über allen Zweifel erhaben feststehen, daß er nichts was in seinem Vermögen liegt unterlassen wird, uns, die Menschheit, vor Gott

zu vertreten. Denn in ihren Angelegenheiten vor Gott die Menschen zu vertreten, das ist Sache eines Hohenpriesters (Hebr. 5, 1).

3. Was zur priesterlichen Stellvertretung erforderlich ist. Der Hohepriester vertritt das Volk bei Gott. Dieses ist im Stande der Unmündigkeit und kann nicht der Sachwalter seiner eignen Angelegenheiten sein, und zugleich fürchtet es sich seiner Sünde wegen vor Gott und läßt gern einen Moses oder Aaron für sich der furchtbaren göttlichen Heiligkeit nahen. Nach Versöhnung der eignen Sünde geht, z. B. am Versöhnungstage (s. 3. Mos. 16), der Hohepriester mit dem Blut des Sündopfers ins Allerheiligste, um die Sünden und Uebertretungen Israels zu sühnen und ein Wohlverhältniß desselben zu Gott herzustellen. Es ist eine menschliche Handlung, die er vollbringt. Er ist Glied des Volkes und könnte solche priesterliche Funktion nicht vollziehen, wenn er es nicht wäre, schon weil ihm das dazu nöthige Mitgefühl, sowie die sachgemäße Kenntniß dessen abginge, was zur Vollziehung derselben rechtskräftig gehört. Deßhalb muß auch der Hohepriester Christus aus den Menschen genommen werden; denn so gewiß er Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, so gewiß muß er auch selbst Mensch sein (Hebr. 5, 1—3; 1 Tim. 2, 5). Daß er aber wahrer Mensch ist, haben wir in der Lehre von seiner Person gesehen. Aber zur vollgültigen Ausübung des Priesteramts gehört auch der göttliche Beruf dazu. Das alttestamentliche Priesterthum beruht auf göttlicher Einsetzung. Aus der Mitte des Volks erwählt und weiht sich Gott Männer, die dessen Gemeinschaft mit ihm vermitteln und dessen Sache vor ihm vertreten sollen. Da die Sünde, Sünde gegen Gott, Uebertretung seines heiligen Gesetzes ist, so kann auch er allein darüber verfügen, wer ihretwegen für das Volk bei ihm einstehen und was zu ihrer Austilgung geschehen soll. So sondert sich Jehovah Aaron und seine Söhne zum Priesterthum, ihn zum Hohenpriester aus, 2 Mos. 28, 1; 3 Mos. 8; Hebr. 5, 4. Gleicherweise hat auch Christus die Würde des Hohenpriesteramts sich nicht selbst angemaßt, sondern Gott hat ihn damit betraut, Hebr. 5, 5., und zwar, wie aus dieser und ähnlichen Stellen geschlossen werden kann, in Ansehung seiner göttlichen Sohnschaft. Mußte im Alten Testament der Hohepriester besondere Tüchtigkeit haben und eigenthümliche persönliche Auszeichnung ihm zukommen, um für Israel seines Amts rechtsgültig warten zu können, wie viel höhere Eigenschaften muß dann der besitzen, dessen Amtsleistung der gesammten Menschheit zu Gute kommen soll! Wie ist es überhaupt möglich, daß er als einzelner Mensch eine Thätigkeit entfalten kann, deren

Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht ausreicht? Die Möglichkeit solcher Bedeutung liegt in der Thatsache begründet, daß er der Idealmensch ist (s. § 49), der die Idee der Menschheit vollkommen in sich realisirt hat und dessen Lebensreichthum daher den aller andern Menschen zusammen aufwiegt. Ist denn die ebengenannte göttliche Sohnschaft in diesem Sinne zu verstehen? Jedenfalls heißt Christus im eigentlichen Sinne Sohn Gottes, und eben seine Gottheitsfülle hat ihn als Menschen zur Höhe idealer Vollkommenheit emporgehoben; aber nicht in seiner Eigenschaft als ewiger Gottessohn, sondern als Idealmensch ist er der von Gott erkorene Hohepriester der Menschheit.

4. Was das Hohepriesteramt in sich begreift. Die alten protestantischen Dogmatiker antworten: Die Versöhnung, oder das Opfer des Leibes Christi (sacrificalem oblationem), die hohepriesterliche Fürbitte (intercessionem sacerdotalem), und den hohepriesterlichen Segen (benedictionem sacerdotalem). Man gründete die hohepriesterliche Fürbitte auf Röm. 8, 34; Hebr. 7. 25; 9, 24; 1 Joh. 2, 1., und den hohepriesterlichen Segen auf 4. Mos. 6, 24—27; Apstg. 3, 26; Hebr. 7, 6. 7. 21. 24. Was jedoch zuerst den letzteren betrifft, so ist schwer zu begreifen, worin seine ihn auszeichnende Bedeutung liegen sollte. Der Inhalt der Fürbitte müßte augenscheinlich zugleich der Inhalt des Segens sein. Denn auf Segensgüter „für die so durch ihn zu Gott kommen" ist doch wohl jene gerichtet, und warum sollte nun aus dem Resultat derselben, der Austheilung der „bewilligten" Segensgüter ein besonderer Akt gemacht zu werden brauchen? Es hat das ein etwas zu commercielles, vertragsmäßiges Aussehen. Oder sollten wirklich innerhalb der Dreinigkeit der Vater und Sohn als die Parteien einer Bundesschließung zu betrachten sein? Sollten sie einen Vertrag geschlossen haben, an den sie sich gegenseitig erinnern und an dessen Stipulationen sie sich beide gleicherweise halten? Muß der Sohn etwa dem Vater klar machen, daß er seinen Theil des Vertrags erfüllt habe und nun auch die unter solcher Bedingung ihm verheißenen Gnadengüter für die Seinen beanspruche, um sie ihnen kraft seines hohenpriesterlichen Segens mittheilen zu können? Das hieße doch wohl gar zu menschliche Verhältnisse auf die Gottheit übertragen. Da hätte der Sohn von Ur her ja größeres Interesse am Heil der Menschheit, als der Vater, was kaum damit sich im Einklang findet, daß der Erlösungsrathschluß in diesem urständet. Es ist wohl Acht zu geben, daß man in Anwendung alttestamentlicher Typen nicht allzu buchstäblich verfahre. Wenn

solcher Segen einen Theil des alttestamentlichen Hohenpriesteramts bildete, so muß er im Hohenpriesterthum Christi nicht nothwendig sein Gegenstück haben. Einen eigentlichen Sinn kann man besagtem Segen nur abgewinnen, wenn er bedeuten soll, daß Christi Fürbitte ihren Zweck erreiche.

Daß er „unser Fürsprecher bei dem Vater" ist, daß der gestorbene und auferstandene Christus zur Rechten Gottes uns vertritt, das sagen Johannes und Paulus deutlich, sowie der Hebräerbrief, und das ist gewiß eine tröstliche Versicherung. So tröstlich aber ist sie nur, weil sein Einstehen für uns geschieht kraft seines Hohenpriesterthums. Röm. 8, 34 legt Gewicht darauf, daß er unser Fürsprecher ist als der Gestorbene und Auferstandene, und der Zusammenhang von Hebr. 9, 24 zeigt deutlich, daß sein Erscheinen vor Gott für uns solch hohen Werth hat von wegen dem einmaligen Opfer, welches er gebracht und der Kraftfülle seines Blutes, mit dem er in's Allerheiligste des Himmels einging. So hat denn auch seine hohepriesterliche Fürbitte keine selbstständige, sondern nur die Bedeutung, welche ihr sein hohepriesterliches Opfer verleiht. Es sind die unendlichen Verdienste dieses Opfers, welche er immerdar in die Wagschale „für uns" einlegt.

Demnach ist es sein Opfer, worin sich die Bedeutung des Hohepriesteramtes Christi concentrirt. Schon im alten Bunde war das Opfer die Hauptsache. Der Tempel, die Stiftshütte, war freilich der Ort, wo Israel der Gegenwart Gottes froh werden sollte, und seine Gemeinschaft vermitteln sollten die Priester, zuhöchst der Hohepriester. Aber selbst dieser, sündig wie er war, durfte ohne Opfer Jehovah dem heiligen nicht nahen, und noch weniger durfte er ohne solche das Volk seines Wohlgefallens versichern. Die Thätigkeit des Hohenpriesters am Versöhnungstage geht ganz in der Opferdarbringung und in der Manipulation mit dem Opferblute auf (s. 3 Mos. 16). Im Neuen Testament ist kein Tempel als Ort der Versöhnung angegeben außer dem Tempel des Leibes Christi (Joh. 2, 21); aber die Hauptthätigkeit des Hohenpriesters besteht gleichfalls in Opferdarbringung, wie nicht bloß aus dem Hebräerbrief, sondern auch aus Eph. 5, 2 und 1 Kor. 5, 7 sowie aus den Stellen (s. oben) deutlich erhellt, welche auf die hohepriesterliche Fürbitte bezogen werden, wenn doch der Werth dieser Fürbitte nur im Opfer Christi begründet liegt. Auch Joh. 1, 29 und 1 Petr. 1, 19 lassen sich hieherziehen, da jedenfalls in beiden Stellen die Vorstellung des Osterlamms obwaltet. Aber das Opfer des neutestamentlichen Hohenpriesters ist nicht von ihm selbst verschieden, sondern er ist beides in einer Person — das besagen die angeführten Stellen, das zeigt besonders

deutlich Hebr. 10, 5—7; 9, 14. 25 f. — Sich selbst hat er Gott zum Opfer dargebracht. Daher konnte es natürlich nur ein einmaliges sein, hat aber vermöge der Sündlosigkeit und idealen Vollkommenheit des Hohenpriesters (s. oben No. 3) ewige Geltung (Hebr. 7, 28; 10, 14). „Der Werth des Opfers aber liegt in der Darbringung des Opferblutes, wodurch die Befleckungen und Unreinigkeiten, welche durch menschliche Sünde an der Stätte der göttlichen Gnadenoffenbarung hervorgebracht werden, ihre Bedeckung empfangen. Diese Bedeckung ist zugleich als Sühne für die Sünde selbst, welche diese Befleckung hervorgerufen, zu beurtheilen, Hebr. 2, 17; 9, 26. Darum wird das Blut auch zur Besprengung der Sünder selbst verwendet, welche dadurch ein gutes Gewissen bekommen und zum Hinzutreten zu Gott befähigt werden, 10, 22; 9, 14. Es findet also eine positive Mittheilung des Charakters der Heiligkeit statt dadurch, daß das Blut des neutestamentlichen Opfers den Sündern zugeeinet wird" (D. H. Schmidt).

5. Christi Opfer die Erfüllung des alttestamentlichen Opferwesens. Daß es Lehre des Neuen Testaments ist, daß der alte Bund auf den neuen hinweist, daß was in jenem nicht erreicht werden konnte, in diesem erreicht wurde, daß das gesammte Ceremonialwesen nur vorübergehende Bedeutung hatte und eine stehende Weissagung von Christi Hohenpriesterthum und vollgültigem Opfer war — das bedarf keines Beweises. Die Frage ist nur: Worin bestand das Ungenügende von jenem, der ewige Vollgehalt von diesem? Um dies erkennen zu können, müssen wir uns zu vergegenwärtigen suchen, was damit erreicht werden sollte. Schon die Aussonderung Israels aus den Völkern deutet darauf hin. Bei der allgemeinen Herrschaft des Sündenverderbens und der Gottentfremdung sollte es eine Ausnahme bilden, es sollte in besonderer Beziehung zu Gott stehen, das Eigenthumsvolk Gottes sein und gleichsam eine priesterliche Stellung unter den Völkern einnehmen, darum aber auch ein heiliges Volk sein, weil Gott heilig ist und das Unreine und Unheilige nicht in seiner Gemeinschaft geduldet werden kann, 2 Mos. 19, 5. 6; 3 Mos. 11, 44; 19, 2. Allein der erfahrungsmäßige Bestand Israels entsprach dieser Forderung nicht. Alle Gesetzesvorschriften äußerer Heiligkeit konnten die unreine Sündigkeit des Volkes nicht tilgen. Dennoch wollte Gott Gemeinschaft mit ihm stiften und unterhalten, und da diese Gemeinschaft der angegebenen Ursache wegen keine unmittelbare sein konnte, so wählte er aus dem Volk einen Priesterstand aus, um dieselbe zu vermitteln. Demnach war der priesterlich geleitete Gottesdienst und das gesammte Opferwesen ein stehender

„göttlicher" Zeuge von der Sündhaftigkeit des Volks. Nun heißt es wohl: „Wessen Seele sündigt der soll sterben", und die mit Frevelhand begangenen Sünden sollten mit dem Tode bestraft werden; im Allgemeinen jedoch sollte durch das Opfer eine Aussöhnung des Volkes mit Gott, ihrer Sünde wegen, zu Stande kommen. Diese Aussöhnung geschah für den Einzelnen, sie geschah namentlich am Versöhnungstage für das ganze Volk, und zwar besonders durch das Schuld- und Sündopfer, oder einfach: Sühnopfer, dessen Bedeutung sich im Opferblute concentrirt.

Was gibt aber dem Opferblut die Sühnkraft? Darauf antwortet 3 Mos. 17, 11. Diese Stelle ist mit Oehler so zu übersetzen: „Denn die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben auf den Altar, zu sühnen (eigentlich: zuzudecken) eure Seelen; denn das Blut sühnt durch die Seele." Was demnach auch immer die sonstigen Opferhandlungen bezwecken mögen, sie sind jedenfalls sammt und sonders der Blutdarbringung untergeordnet, da es auf Sühnung für die Sünden ankommt, die Sühnkraft aber im Blute liegt und daher der Darbringung desselben als Sühnakt die Hauptbedeutung vindicirt werden muß. Das Blut aber sühnt, weil es Träger des Lebens, Träger der Seele ist. „Die Stelle will sagen, daß in dem noch frischen Opferblut, das auf den Altar kommt, die Thierseele dargebracht werde für die Menschenseele zur Sühne, genauer zur Deckung für die letztere" (Oehler). Das hebr. כִּפֶּר, כִּפֻּר bedeutet nämlich Decken, Zudecken, Deckung. Jer. 18, 23 bittet der Prophet, daß die Schuld seiner Hasser nicht zugedeckt werden möge, und was er damit meint, erhellt aus dem folgenden Satzglied: „und laß ihre Sünden nicht ausgetilgt werden." Also die Sünden (Schuld) zudecken heißt sie dem Strafblick Jehovahs entziehen, so daß sie für ihn so gut wie nicht mehr vorhanden sind (vgl. Mich. 7, 19). Das womit zugedeckt wird, die Deckung, כֹּפֶר, tritt gleichsam zwischen die Sünder und den erzürnten Gott als dasjenige, wodurch sie der Gefahr entgehen. So 2 Mos. 30, 12. Hier steht es deutlich für das nachher benannte Hebopfer eines halben Sekels, das der Gefahr einer Plage vorbeugen sollte—also ein wirkliches. λύτρον, Lösegeld, durch welches das Gemeinschaftsverhältniß mit Jehovah in einem bestimmten Fall aufrechterhalten wurde. Aehnlich sind 4 Mos. 8, 19 die Leviten als das Mittel der Deckung, der Versöhnung, für Israel genannt, als solche die durch ihren Dienst im Heiligthum den Zorn des heiligen Jehovah abwenden und das Nahen zu ihm ermöglichen. Jes. 6, 7 ist es die durch den Seraph vom Altar genommene Glühkohle, welche die Sünden des Prophe-

ten zudeckt, ihre Wegnahme veranlaßt. Hiermit ist die obige Deutung der Stelle 3 Mos. 17, 11 als berechtigt erwiesen.

Aber die Frage taucht auf: Wie kann das Opferblut als Träger der Thierseele solche Sühnkraft besitzen, steht doch letztere an Werth so tief unter der Menschenseele, die durch sie gesühnt werden soll? Jehovah weiß wohl, daß im dermaligen Zustand der Mensch seiner Forderung nicht völlig entsprechen kann, aber es ist ihm um die Gesinnung dessen zu thun, der ihm dienen und sich zu ihm nahen will. Nicht Gaben und Opfer als solche sind ihm angenehm, sondern der Seelenzustand des Opfernden, den sie versinnbilden sollen. Dieser ist aber die Selbsthingabe des Menschen an Gott. Das Selbst des Opfernden ist aber ein sündiges, und sollte doch ein reines sein, um Gott gefallen zu können; daher ist ihm in der Thierseele ein Substitut gegeben, die als reine seine Stelle vertreten und die eigne Selbsthingabe, wie sie von ihm geleistet werden sollte, versinnbilden kann. Weil die Forderung auf ein reines Selbstopfer lautet und dieses nicht gebracht werden kann, Gott aber von dem Menschen nicht lassen will, so hat er ihm im Thieropfer die Gemeinschaft mit sich dennoch ermöglicht. Das frische von der Seele belebte Opferblut deckt so die Sünden des Einzelnen wie des Volks und alle Verunreinigung des Heiligthums (ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung), und seine Anwendung ist das göttlich geordnete Mittel der Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott.

In dem Begriff nun einer solchen Stellvertretung der Menschenseele durch die Thierseele liegt auch schon das Ungenügende des Opfers angedeutet. Wir wollen darauf kein besonderes Gewicht legen, daß letztere die erstere nicht aufwiegt, also kein vollgültiges Substitut sein kann und daher der „Ochsen und Kälber Blut die Sünden nicht (wirklich) hinwegzunehmen vermag"—selbst durch die größten Sühnopfer alljährlich nur eine Erinnerung der Sünde geschah, wiewohl auch dies von Wichtigkeit ist und deutlich darauf hinweist, daß zur Beschaffung einer realen heilskräftigen Versöhnung ein vollkommeneres Opfer dargebracht werden muß; es ist die symbolisirte Selbsthingabe, die wir im Auge haben. Jedenfalls sollte das Opfer die Forderung von dieser lebendig erhalten und also auch deren annähernde Leistung je länger je mehr erleichtern. Geschah dieses nicht, so mußte der gesammte Gottesdienst immer mehr in äußeres Formenwesen ausarten, das wie über die Gemüther so über das Leben der Betheiligten keinen nachhaltigen Einfluß auszuüben vermochte.. Inneres und Aeußeres entsprechen

einander. Bleibt das Herz unberührt und beugt sich dem Willen Gottes nicht, so wird dessen Hartnäckigkeit und Widerspenstigkeit sich auch im täglichen Leben offenbaren. Das finden wir in der Geschichte des Volks bestätigt. Sein Opferdienst hat keinen Werth vor Gott, weil er nicht der Ausdruck gottgefälliger Gesinnung ist und deßhalb die gerügten Frevelthaten nicht verhindert, am Ende gar ein Deckmantel sein soll, unter welchem man dieselben will ungestraft begehen können, Jes. 1, 1 ff.; Jer. 6, 20; 14, 12. Eben weil das Opfer seinen Zweck nicht erreichte, mußten die göttlichen Strafandrohungen in Erfüllung gehen. Unter dem Druck der Züchtigung und in der Gefangenschaft wurde der harte Sinn oft mürbe und das Verlangen rege nach Jehovah, von dem man gewichen war. Doch die Masse des Volks war zu sehr verderbt, als daß sie in aufrichtiger Reue sich hätten dem Herrn ergeben können. Nur eine kleine Anzahl Einzelner stellte sich mit ungetheiltem Herzen in den Dienst Jehovahs, und sie sind daher sein Knecht, auf dem sein Wohlgefallen ruht und um dessetwillen sein Zorn auch das Volk nicht ganz vernichten will. Dennoch leisten auch sie eigentlich nicht mehr, als was sie selbst Gott schuldig sind. Das Volk erretten kann nur der verheißene Messias, wenn er als der wahre Knecht Jehovahs dessen Stellvertreter wird, seine Sündenschuld auf sich nimmt und die gerechte Strafe dafür erduldet. So bes. Jes. 53. Daß aber dieser Knecht Jehovahs der sonst geweissagte Messias ist, ist z. B. aus Jes. 55, 4. 5 deutlich. Das Opfer, das er bringt, ist Selbstopfer — völlige Selbsthingabe an Gott für die Menschen. Was diese nicht leisten konnten, das leistet er und tilgt dadurch ihre Sünden; denn wenn sein Tragen der Sündenschulden nicht zugleich (wenn auch nur bedingungsweise) ihre Austilgung bewirkte, so könnte er nicht „Viele gerecht machen" (Jes. 53, 11), und sein Tragen derselben hat solche Sühnkraft, weil er der Gerechte, der dem Willen Gottes vollkommen Entsprechende ist — einerseits rein (wie die Seele des Opferthiers), und andrerseits vermögend die völlige Selbsthingabe an Gott zu vollziehen, welche die Thierseele nur symbolisiren kann.

So weist denn das Opfer des alten Bundes auf den hin, der vermöge seiner gottmenschlichen Persönlichkeit ewiger Hoherpriester und vollgültiges Opfer zugleich ist, der die Sünden der Welt hinwegträgt, unsere Sünden an seinem Leibe auf das Fluchholz des Kreuzes hinangetragen hat, so daß das Gesetz uns nicht mehr verklagen und zu Feinden Gottes stempeln kann, uns vielmehr der Weg zu Gottes versöhntem Vaterherz offen steht, Joh. 1, 29; 1 Petr. 2, 24; Kol. 2, 14; Eph. 2, 15 f.; Hebr. 4, 16. Man mag

die darauf bezüglichen Schriftstellen im Einzelnen erklären wie man will, daß im Obigen die Gesammtanschauung der Schrift richtig gezeichnet ist, wird kaum in Abrede gestellt werden können. Als von der Schrift bezeugte Thatsachen stehen diese nach meinem Dafürhalten unzweifelhaft fest:

a) Trennung der Menschen von, Feindschaft gegen Gott durch die Sünde und daraus erfolgende Schuld, göttliche Ungnade und Strafverhängniß.

b) Der Liebewille Gottes, der dessenungeachtet das Heil der Menschen will und zur Realisirung desselben Anordnungen trifft, mittelst welcher jene Schuld getilgt, das Strafverhängniß aufgehoben werden und Gott Gnade für Recht ergehen lassen und die Menschen wieder in seine beseligende Gemeinschaft aufnehmen kann.

c) Das Recht seiner Gerechtigkeit und der Ernst seiner Heiligkeit kommt besonders im alttestamentlichen Opferdienst zur Veranschaulichung, indem die Sünde als strafbares Schuldverhältniß dargestellt wird, welches der Sühnung bedarf, die der Sünder beim besten Willen allein nicht leisten kann, seiner Sündigkeit wegen, sondern zu welcher er einer Vermittelung bedarf und eines Opfers(thiers), dessen Tod versinnbildet, daß sein Leben verwirkt ist; zugleich erhellt aber auch deutlich die Liebesgesinnung Gottes, indem er, statt die gerechte Strafe zu vollziehen, für die sündige Menschenseele die reine Thierseele will entgegennehmen, wenn anders in der Dahingabe des Thierlebens die wirkliche Selbsthingabe des Opfernden zum Ausdruck kommt, sowie, was darin eingeschlossen liegt, daß er sich innerlich von der Sünde losschält, mit ihr gebrochen hat.

d) Allein unter der Herrschaft der Sünde ist die Reinheit und Vollkommenheit solcher Gesinnung unmöglich und eben in demselben Maße, wie dies nicht möglich ist, kann auch das Thieropfer keine vollkommene Sühnung zu Wege bringen; es kann eigentlich nur versinnbilden was geleistet werden soll, aber nicht geleistet werden kann.

e) Daß dies den wirklichen Sachverhalt ausdrückt ist geschichtlich beglaubigt durch die Weissagungen von dem Messias und dem Knecht Jehovahs, in welchem jene Forderung ihre Verwirklichung findet.

f) Das neutestamentliche Christusbild entspricht vollkommen der rege gemachten Erwartung. Christus ist nicht nur aus Liebe zur Welt gesendet, er ist selbst die Verkörperung der göttlichen Liebe zur Welt. Sein Kommen, Leben, Thun und Leiden ist fortwährende Bethätigung dieser Liebe, zugleich aber auch Bethätigung des Liebesgehorsams, den er dem himmlischen Vater

schuldet, und beides kommt zuhöchst in seinem Todesleiden zum Ausdruck. In Folge dieses Gehorsams „erniedrigt er sich selbst" und wandelte den Leidensweg bis zum Kreuzestod, und sagt von sich selbst: „Siehe ich komme zu thun, o Gott, deinen Willen." Zugleich ist dadurch seine Liebe zur Menschheit bewiesen, hat doch Niemand größere Liebe denn die, „daß er sein Leben lässet für seine Freunde," und hat er ja aus freien Stücken sein Leben dahingegeben und so bis in den Tod hinein seine Liebe zu den Seinen, zur Menschheit überhaupt klargestellt, Joh. 10, 17. 18; 13, 1; Röm. 5, 6—9.

g) Hier nun ist der Forderung der Selbsthingabe an Gott, welche der sündige Mensch nicht zu vollziehen vermag, vollkommen genügt, und da er eben zu diesem Zwecke in die Welt kam, sich selbst für die Menschen dahinzugeben und, wiewohl selbst von keiner Sünde wissend (behelligt) für sie zur Sünde zu werden (2 Kor. 5, 21), also ihre Sünden auf sich zu nehmen und zu tragen, so hat er mit seiner Selbsthingabe ein Opfer dargebracht, das ihnen zu Gute kommt, ihre Sünden wirklich zudeckt und sie sühnt und also mit Gott versöhnt, so daß sie nun der vergebenden Huld Gottes versichert sein und in dessen Gemeinschaft vertrauensvoll eintreten können, wie denn auch Christi von unendlicher Lebenskraft durchdrungenes Blut von Sünden reinigt und zu solcher Gemeinschaft würdig macht, Röm. 5, 11. 12; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14; 1 Joh. 1, 7; Hebr. 9, 12. 14; 10, 9. 10; Offb. 7, 9. 14.

Hiermit glauben wir den Sinn der Schriftlehre umrißartig richtig gezeichnet zu haben und können nun übergehen zu

§ 54. Theorien der Versöhnung. Wiewohl viel Triftiges darüber nebenher gesagt wurde, so war doch die einzige eigentliche Theorie, welche die alte Kirche aufstellte, die von der Befreiung von der (durch die Sünde zu Recht bestehenden) Macht und Herrschaft des Teufels. Erst mit Anselm kam ein strengerer Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit zur Geltung sowie die Idee, daß durch Christi Tod derselben volles Genüge geschehen sei. Seine Theorie gelangte im Wesentlichen auch in der protestantischen Kirche zur Herrschaft und besitzt heute noch vielfach kirchliches Ansehen. Die Socinianer hingegen wollen dem Tode Jesu nur einen zur Nachahmung anspornenden moralischen Einfluß beimessen, der in solch' heldenmüthiger Besiegelung der Wahrheit seiner Lehre liegt, während Grotius denselben als Strafexempel gerechter göttlicher Regentenweisheit auffaßt, die Arminianer aber als eine Leistung hinstellen, welche es Gott beliebt anzunehmen und im Hinblick auf

welche er Sünden vergiebt, die er auch sonstwie kraft seines freiherrlichen Liebewillens hätte vergeben können. In neuer Zeit hat die Philosophie eine Versöhnungslehre aufgestellt, zufolge welcher die Versöhnung eigentlich nur Entwickelungsprozeß wäre, der in der Menschheit sich vollendet und von welcher Vollendung Jesus nur die erste Kunde gibt. In der (wissenschaftlichen) Theologie findet die Mehrzahl dieser Theorien, wenn auch in mehr oder weniger abgeänderter Form, heute noch ihre Vertreter, und zum Theil spuken sie in derselben oft wild durcheinander. Wiewohl wir uns das Wahre derselben zu Nutze zu machen haben, so ist doch vor allem auf die biblische Grundanschauung zurückzugehen, wenn eine stichhaltige Construktion gelingen soll.

1. Die Theorie von der rechtlichen Ueberwindung des Teufels.

Es wurde in der Person des Gottmenschen, in welchem Gott und Mensch harmonisch geeinigt sind, gewissermaßen eine Versöhnung mit Gott und die Lebensenergie gesetzt zur gottwohlgefälligen Erneuerung der Menschheit. Griechische Kirchenväter hohen Ansehens legen hierauf großes Gewicht, wobei oft was Christus zur Tilgung und Befreiung von Sünde gethan und gelitten hat zu viel übersehen wird. Doch wird auch der Bedeutung des Todes Jesu Rechnung getragen, dazu hin und wieder die Opferidee mit Vorliebe verwendet und sogar in Ausdrücken geredet, welche die Ideen der Stellvertretung und Genugthuung in sich zu bergen scheinen. Allein man will damit wohl zumeist nur den Schriftsinn ausdrücken, ohne über die Bedeutung jener Ideen weiter nachgedacht zu haben; die in Rede stehende Theorie hingegegen erscheint consequent vollzogen.

Die Sünde wurde in der alten Kirche nicht sowohl unter den Gesichtspunkt der Schuld als unter den der Macht gestellt, und diese Macht wird durch den Teufel repräsentirt gedacht. Durch die Uebertretung des göttlichen Gebots kam der Mensch in seine Gewalt, so daß er einen wirklichen Rechtsanspruch an denselben erlangte, indem dieser sich ihm freiwillig überliefert hatte. Ohne einen Ersatz, eine Gegenleistung wollte aber der Teufel seine Beute nicht fahren lassen, und so bot sich (nach Gregor von Nyssa) Jesus ihm als Kaufpreis an. Der hohen Würde Jesu wegen nahm der Teufel diese Anerbietung an in der Meinung, dieser Eine sei mehr werth als alle übrigen Menschen und er mache daher einen vortheilhaften Tausch; allein er fand sich durch die Gottheit, vor der er sich fürchtete und die Jesus

unter seiner Fleischeshülle verbarg, überlistet und getäuscht trotz aller seiner Schlauheit. Die Menschen mußte er nach getroffenem Uebereinkommen losgeben, Jesus aber war ihm zu mächtig, ihn, den Sündlosen, konnte er nicht auch als Sklaven behandeln, wie er wollte, und worin er sich vergriff, sondern wurde von demselben im Kampf überwunden (nach Augustin).

Anhaltspunkte findet diese Theorie in jenen Schriftstellen, die von der Besiegung des finstern Reichs und seines Hauptes handeln, jedoch nur wenn nicht richtig verstanden. Freilich ist „dazu der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre" und die Menschen aus seiner Gewalt befreie; aber diese Gewalt war keine rechtmäßige, die für ihre Beute einen Kaufpreis hätte fordern dürfen, vielmehr Strafverhängniß der göttlichen Gerechtigkeit ihrer Sünde wegen ist es, daß diese und damit, gleichsam als Verkörperung derselben, der Teufel selbst solche Macht über die Menschen gewonnen hat.

2. Die Anselm'sche Satisfactionstheorie.

Anselm von Canterbury bestritt die obige Theorie und behauptete im Gegensatz dazu, der Tod Jesu sei von wegen der göttlichen Gerechtigkeit nothwendig gewesen. Er geht dabei vom Begriff der Sünde aus. Seiner Gerechtigkeit zufolge muß Gott streng auf seine Ehre halten; diese kommt ihm von allen Geschöpfen zu; wer sie ihm leistet, der thut das ihm Gebührende, wer sie ihm entzieht, der versagt damit Gotte seine Schuldigkeit und begeht Sünde, denn Sünde ist Gott das ihm Gebührende vorenthalten. Als der über die Welt Erhabene und Allgenugsame dürfte nun Gott wohl die Verletzung seiner Ehre ruhig hinnehmen und sich nicht um dieselbe bekümmern (in diesem Sinne kann Gott seine Ehre nicht eigentlich entzogen werden), aber das Wohlsein der Creatur, die Ordnung und Harmonie der Welt macht die Aufrechthaltung seiner Ehre nothwendig; denn wer diese antastet, der legt auch die Hand der Zerstörung an jene, und wollte Gott das ungestraft und ohne Genugthuung geschehen lassen, so würde ihm ja die Schöpfung selbst verdorben, zerstört. Es wäre nun freilich Genugthuung, wenn die geziemende Strafe vollzogen würde; aber darüber ginge die Menschheit zu Grunde und der Rath Gottes mit ihr würde vereitelt. Aus bloßer Barmherzigkeit verzeihen kann er aber auch nicht, denn dadurch würde die verletzte Ehre nicht wieder hergestellt, die Ordnung und Harmonie der Welt nicht gewahrt bleiben. Er muß also auf Satisfaction dringen, und zwar von Seiten des Menschen, und doch kann der Mensch sie nicht leisten,

weil es unendlich seine Kraft übersteigt. Auch ein Engel wäre dazu viel zu gering, nur Gott kann sie leisten. Wie ist nun hier ein Ausgleich möglich, wenn nur Gott die Genugthuung leisten kann, und doch der Mensch sie leisten muß? Einzig dadurch, daß Gott Mensch wird, was in Christo geschehen ist, der selbst aus Adams Geschlecht und ohne Sünde war. Aber durch bloßen Gehorsam konnte er Gotte nicht genug thun, denn diesen war er zu leisten schuldig und konnte er also durch denselben kein Verdienst erwerben, welches den Menschen hätte zu Gute kommen können. Zu sterben aber war er nicht schuldig, und dadurch nun, daß er dies schwerste aller Opfer brachte und freiwillig in den Tod hineinging, erwarb er ein Verdienst von unendlichem Werth, der das Gewicht der Sünde noch übersteigt. Diese freiwillige That des Sohnes, die er zu leisten nicht schuldig ist, aber für die Menschen leistet, wird nun vom Vater diesen zu Gute geschrieben — durch Christi stellvertretenden Tod gehen sie nun frei aus und sind der Nothwendigkeit selber Genugthung zu leisten überhoben.

Zweifelsohne besitzt diese Theorie den Vorzug klarer Durchführung und strenger Consequenz, es sei denn man wollte diese letztere verletzt finden durch die Wahrnehmung, daß Gotte nicht eigentlich seine Ehre entzogen werden könne und sie es dessenungeachtet doch ist, die auf Satisfaction bestehen muß. Jedoch diese Inconsequenz wird wohl durch die Unterscheidung zwischen der immanenten und transeunten Ehre Gottes zu heben sein. Erheblicher aber ist es, daß die Sünde als Verletzung der Ehre anstatt der Gerechtigkeit Gottes aufgefaßt wird. Könnte nun diese Ehre (honor) als mit der Heiligkeit identisch betrachtet werden, so würde die durch deren Verletzung erregte Empfindlichkeit einfach die Erweisung der göttlichen Selbstbehauptung sein, und dagegen ließe sich keine besondere Einwendung erheben; allein die Bezugnahme auf die Ordnung und Harmonie der Welt läßt die Ehre als etwas anderes erscheinen als die unter allen Umständen zu behauptende Selbstvollkommenheit Gottes. Die Sünde erscheint so wohl als etwas das der Mensch thut oder eigentlich nicht thut— nämlich Gott nicht leistet was er ihm schuldig ist, Gehorsam—, jedoch ist sie mehr ein objektives als subjektives Ereigniß und die Nothwendigkeit der Versöhnung liegt (fast) ausschließlich auf Seiten Gottes, handelt es sich ja um die Wiederherstellung seiner Ehre. Auch als Gerechtigkeit gedacht erscheint diese Ehre zu objektiver Art, die keineswegs mit dem wahren Begriff der Gerechtigkeit sich deckt; denn die letztere ist die göttliche Norm in den Dingen und in dem Menschen selbst, so daß eine Verletzung derselben

zugleich die Selbstverletzung des Menschen involvirt, was jedoch ganz abseits von dem Gedankenkreis des Anselm liegt. „Wird die Versöhnung des Menschen mit Gott als ein rein objektiver, völlig außerhalb des Menschen erfolgender, auf das göttliche Wesen an sich beziehender Akt aufgefaßt, als die Ausgleichung einer Disharmonie, die nicht sowohl in der sittlichen Natur des Menschen und in seinem sittlichen Verhältniß zu Gott, als vielmehr in dem Wesen Gottes selbst entstanden ist, so ist die sittliche Selbstthätigkeit des Menschen hierdurch zwar nicht schlechthin ausgeschlossen, aber doch wenigstens auf ihr Minimum reducirt" (Baur). Damit zugleich im Widerspruch steht die Ueberverdienstlichkeit des Todes Jesu als die Leistung einer That zu welcher er nicht verpflichtet war und die er freiwillig übernahm, die aber doch einen sittlichen Charakter trug. Konnte Jesus, doch (auch) als Mensch, durch freie Dienstwilligkeit mehr als das Erforderliche leisten, so können das auch die an der durch ihn vollbrachten Versöhnung Theil haben, was dann gleichfalls unter den Gesichtspunkt des Lohnes zu stehen kommt, und so war hier die Grundlage für die spätere Lehre von der Ueberverdienstlichkeit guter Werke gegeben.

3. Die altprotestantische Versöhnungstheorie.

Zunächst wurde die Anselm'sche Theorie in der Reformation beibehalten, da es sich vor allem um die Rechtfertigung durch den Glauben handelte und andere Lehren vorerst wenig Berücksichtigung fanden. Von dem Mittelpunkte der Rechtfertigung aus mußte jedoch nach und nach die Versöhnungslehre einigermaßen umgestaltet werden. Kraft des energischen Sündenbewußtseins, das die Donner des göttlichen Gesetzes empfand und unter dem Zornfluch der göttlichen Gerechtigkeit erzitterte, ward statt der Ehre eben die Gerechtigkeit gesetzt, deren Gebote der Sünder übertreten hatte, und diese schärfer und wesensgemäßer aufgefaßt. Auch wurde größeres Gewicht auf die Selbstthätigkeit des Menschen gelegt, und neben der objektiven kam auch die subjektive Seite in dem Vorgang der Versöhnung zur Geltung.

Der rechtfertigende Glaube ergreift das Verdienst Christi zur Vergebung der Sünden. Luther gebraucht das Bild von einer Wage, auf deren einen Wagschale die Sünden der Menschen und der furchtbare Zorn göttlicher Gerechtigkeit sich befinden, auf der andern das Leiden und der Tod des Gottmenschen. Der Tod des letzteren ist der Tod nicht eines Menschen bloß, sondern eines Menschen der Gott ist, und deßhalb wiegt diese Wagschale mehr als jene auf. Dieser Tod wird unter den Gesichtspunkt des Gehorsams

gestellt und von diesem als dem passiven sein aktiver Lebensgehorsam unterschieden. Häufig wurde ersterer, der leidende Gehorsam, als die verdienstliche Ursache unserer Befreiung von Sündenschuld angesehen, während der thätige uns positiv zu Gute komme, uns zu unserer Gerechtmachung angerechnet werde, indem Christi vollkommener Gesetzesgehorsam unsern Ungehorsam gutmache ꝛc.; jedoch der kirchliche Lehrbegriff faßt beide in ihrer Einheit auf, den thätigen als nothwendige Vorbedingung für die Wirkungskraft des leidenden. Christi Leiden ist stellvertretendes Strafleiden, und da die Sündenstrafe den ewigen Tod in sich schließt und die Menschen auch diesen hätten leiden müssen, so hat er auch diesen für sie erduldet, wenn auch nur für einen Augenblick, denn kraft seiner Gottheit reichte dies hin die Höllenpein aller Menschen auszugleichen. Der Hauptunterschied der reformirten von der lutherischen Lehre besteht darin, daß der vollkommene in seinem Tode gipfelnde Gehorsam Christi nicht als verdienstliche Ursache, causa meritoria, sondern als Mittelursache, causa instrumentalis, unsers Heils gefaßt wird, was in der Betonung des absoluten Dekrets Gottes begründet liegt. Von diesem Dekret hängt die Seligkeit der Menschen ab, und was Christus gethan und gelitten ist einfach das Mittel von dessen Verwirklichung. Consequent ausgedacht müßte Gott eigentlich seinen Rathschluß auch durch ein anderes Mittel zur Ausführung bringen können, es gefiel ihm jedoch wohl dafür das besagte auszusondern; indem aber sein Rathschluß unfehlbar ausgeführt werden muß und in demselben die Seligkeit nur der Erwählten angeordnet ist, so ist Christus auch nur für diese gestorben, wiewohl sein Verdienst für alle Menschen ausreichen würde. Hier liegt eine Härte des reformirten Systems, die sich glücklicherweise nur in der Theorie und nicht in der Praxis geltend macht.

Jedenfalls ist in Obigem ein Fortschritt über die Anselm'sche Theorie hinaus enthalten, dennoch sind keineswegs alle Bedenken beseitigt. Besonders ist noch zu viel Gewicht auf den Begriff des Aequivalents gelegt, daß nämlich zur vollkommenen Genugthuung Christus als unser Stellvertreter ganz dasselbe leiden mußte, was wir hätten leiden müssen ohne ihn, also auch den ewigen Tod. Aber eben in diesem Punkt hat sich die Theorie überstürzt und selbst gerichtet, indem Christus unmöglich den ewigen Tod erleiden konnte. Als Gott konnte er es nicht, weil Gott nicht von Gott lassen kann, und auch als Mensch nicht von wegen der unauflöslichen Einheit beider Naturen (s. § 48); hätte jedoch diese Einheit aufgelöst werden können für einen Augenblick, in welchem ganz allein der Mensch Jesus den

ewigen Tod gekostet haben würde und seine Gottheit gar nicht betheiligt gewesen wäre, so würde die momentane Erleidung desselben, als ein rein menschliches Erdulden, dennoch nicht den nöthigen Werth gehabt haben und also zwecklos gewesen sein.

4. Die Theorie der Socinianer.

Diese legen in ihrer Gotteslehre mit Duns Scotus alles Gewicht auf den Willen, als Wirkungen von welchem auch die Eigenschaften der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu betrachten seien. Daraus folgt ein laxer Begriff der Sünde, und zugleich, daß selbst bei der größten Sündenschuld Gott keiner Genugthuung bedarf um vergeben zu können, er vielmehr dies kann kraft seines selbstherrlichen Willens. Von der Nothwendigkeit einer Versöhnung Gottes mit dem Menschen kann da natürlich nicht die Rede sein; hingegen „der Mensch ist versöhnt mit Gott, wenn er durch seinen freien Willen der Sünde entsagt und aus dem Zustand der Sünde heraustritt", wenn er also die Sünde bereut und sich bessert. In Gott braucht keine Veränderung vorzugehen, sondern allein in der Gesinnung des Menschen. Reue, Sinnesänderung ist das Mittel der Versöhnung mit Gott, und ein darauf zu folgendes Leben in Gemäßheit damit. Dieses den Menschen anzukündigen ist die Aufgabe Christi, dessen Bedeutung demnach in der eines Propheten aufgeht, und der zur Besiegelung der Wahrheit seiner Lehre des Märtyrertodes gestorben ist. Solcher Tod eines so vortrefflichen Wahrheitslehrers kann aber nicht umhin auf die Menschen einen vortheilhaften moralischen Einfluß auszuüben. „Erlösend und versöhnend wirkt daher der Tod Christi, sofern er auf den Willen des Menschen einen Einfluß hat, durch welchen derselbe bestimmt wird, sich auf eine der von Gott durch Christus gegebenen Verheißung entsprechende Weise zu verhalten" (Baur). Durch das Beispiel seines Todes hat Christus gezeigt, wie man für Wahrheit und Tugend selbst das Leben aufopfern müsse. Besonderes Gewicht wird auf Christi Auferstehung gelegt, wodurch erst die Wahrheit seiner Lehre und der göttlichen Verheißung (der Sündenvergebung und Seligkeit) ihre vollkommene Bestätigung erhalten habe, und er zur göttlichen Würde und Macht erhoben worden sei, so daß er nun die verheißenen Güter der Sündenvergebung und Seligkeit selbst ertheilen kann und Gott fortan durch ihn die Welt regiert.

Der Irrthum dieser Theorie, die heute noch in der Hauptsache von allen getheilt wird, die in Christus den bloßen Propheten sehen wollen, ist der

unwahre Gottesbegriff und die daraus resultirende laxe Auffassung der Sünde, nach welcher letzteren der Mensch aus bloßem freien Willensentschluß irgendwann seine eigne Besserung soll beginnen können, woraus dann die weiteren Irrthümer sich wie von selbst ergeben. Die schneidende Kritik der Kirchenlehre kann die Blößen der eignen „Versöhnungstheorie" nicht zudecken.

5. Die Theorie der Arminianer.

Eigentlich sind zwei Theorien zu unterscheiden, denn auch Grotius gehörte zu den Arminianern und doch ist seine von der ihren nicht unwesentlich verschieden.

a) Die Theorie des Grotius, (the Governmental Theory). Nach ihm ist Gott nicht als absoluter Herr, noch als Gläubiger, sondern als Regent zu betrachten, dem als solchem das Recht zu strafen zusteht, nicht so wohl um des zu Strafenden willen, als um die Ordnung des Gemeinwesens aufrecht zu erhalten und das allgemeine Beste zu fördern. Während ein Herr strafen kann oder nicht und ein Gläubiger die Schuld erlassen oder nicht, je nach seinem persönlichen Belieben, *muß* ein Regent Strafe verhängen, weil sonst gleichsam ein Prämium auf Gesetzesübertretung gesetzt wäre, und Unordnung und Unthaten freien Spielraum hätten.

Gott mußte also der Sünde wegen Strafe erheischen, es fragt sich aber, ob sie nur über den Sünder verhängt werden konnte oder der Zweck der Strafe auch sonstwie zu erreichen war. Die Sünder, das Menschengeschlecht wäre nun aber unter dem Vollmaß der Strafe dem Tode anheimgefallen, und deßhalb war eine andere Strafart angebracht, wenn durch dieselbe Gottes Absicht dennoch erreicht werden konnte — wenn dadurch nämlich Gottes Mißfallen und Haß gegen die Sünde offenbar, die Menschen also von derselben zurückgeschreckt und die Ordnung seines Reichs aufrechterhalten würde. Ohne solche Offenbarung seines Mißfallens und seiner unmißverstehbaren Absicht dieselbe zu strafen kann Gott die Sünde nicht vergeben. Diese Bedeutung nun hat der Tod Christi, nämlich den Haß Gottes wider die Sünde zu bekunden und seinerseits die freie Vergebung der Sünde zu ermöglichen. Derselbe war also ein großartiges Strafexempel, in welchem die Strafandrohung 1 Mos. 2, 17 nicht ohne ihre Erfüllung blieb und die Strenge seiner (Gottes) Gerechtigkeit sich zeigte und welche die Autorität seiner Regentschaft schützte, gegen die Sünder aber, welche die Strafe verdient hatten, zugleich seine Güte offenbarte. Denn „wesentlich ist bei der Strafe

nur, daß sie in Folge der Sünde verhängt wird, nicht aber daß sie über denjenigen, welcher gesündigt hat, verhängt wird." Sonder Zweifel lag es in der Gewalt Gottes, das Vergehen der Menschen, ohne dadurch eine Ungerechtigkeit zu begehen, auf Christum zu legen und ihn für ihre Sünden leiden und sterben zu lassen. Nicht erlitt Christus dieselbe Strafe, die wir hätten erleiden müssen, aber sein Tod geschah doch von wegen unserer Sünden, so daß, da nun durch dieses Strafexempel Gottes Mißfallen und Haß gegen die Sünde klar geworden und seiner Regentenweisheit und Gerechtigkeit Genüge geschehen ist, seine Liebe walten und er die Sünde vergeben kann.

Augenscheinlich concentrirt sich diese Theorie in der Auffassung des Todes Jesu als eines Strafexempels zur Bekundung des Hasses Gottes gegen die Sünde, die er daraufhin vergeben kann. Wahrhaft erfolgreich in Aufrechthaltung der Reichsordnung ist das Strafexempel jedoch nur, wenn der Sünde weniger wird, wenn sie aufhört und der Sünder sich bessert. So ist in der Wirkung des Todes Christi die Hauptsache doch wieder der moralische Einfluß, wie bei den Socinianern, wenn freilich auch in der Strafidee ein bedeutender Fortschritt über diese hinaus liegt. Sodann ist die Strafe nicht in innere nothwendige Beziehung zur Gerechtigkeit gesetzt, sondern geschieht äußern Zweckes wegen und dürfte ganz unterlassen bleiben, wenn dieser Zweck sich anderswie erreichen ließe, daß er aber so erreicht wird, hängt jedenfalls einzig und allein von Gottes Willen ab, der sie denselben Werth haben läßt, obwohl sie an und für sich denselben nicht hat, als wenn die Sünder selbst gestraft worden wären. Darnach besteht zwischen dieser und der kirchlichen Versöhnungslehre ein großer Unterschied und ist sie mit der Theorie der Socinianer viel näher verwandt, trotzdem sie dieselbe bekämpfen will.

b) Die Lehre der Arminianer. Sie betrachten den Tod Christi als ein Opfer, im Anschluß an die alttestamentliche Opferidee, und setzen damit denselben in ein objektives Verhältniß zu Gott. Die Opfer des Alten Testaments geschahen der Sünde wegen und deckten sie gleichsam vor den Augen Gottes zu; eben dies thut auch der Tod Christi und er ist daher anzusehen als die Ursache der Sündenvergebung und Versöhnung mit Gott. Christus mußte für uns sterben, um Gott das Lösegeld für unsere Sünden zu bezahlen. Aber nur die der freien Sündenvergebung voranzugehende Bedingung ist Christi Tod als Opfer, nicht eine Bezahlung der Schuld und keine vollständige Satisfaction für die Sünde. Denn Christus konnte den ewigen Tod nicht erdulden, und wenn

er die volle Wucht der Sündenstrafe ertragen und abgebüßt hätte und also der göttlichen Gerechtigkeit volles Genüge geschehen wäre, so wäre die Vergebung der Sünden ja eine Sache des Rechts und nicht Sache der göttlichen Barmherzigkeit, wie doch die Schrift lehrt. Und wenn kraft der vollkommenen Straferleidung Christi Gott nach seiner Gerechtigkeit zur Sündenvergebung verpflichtet ist, so darf er weder Glauben und Gehorsam fordern, noch auch, wenn wir dieser Forderung nicht genügen, uns der Sünden wegen strafen, da es ungerecht wäre, für dieselbe Sünde zuerst Christus und hierauf uns zu bestrafen, also eine doppelte Strafe zu verhängen. Diese Sätze sind im Gegensatz zur kirchlichen Versöhnungslehre aufgestellt, sind jedoch nicht durchweg stichhaltig. Gnade z. B. bleibt die Sündenvergebung immer, da ja die Sendung Christi selbst zur Stiftung der Versöhnung ein Werk der Liebe bleibt. Glauben und Gehorsam aber kann Gott fordern, weil die Verweigerung desselben die Sündenvergebung und den Liebewillen Gottes unwirksam machen würden.

Die eigne Lehre geht nun dahin, daß Christus als wahres und eigentliches Opfer an unserer Stelle die größten Leiden erduldet und die Strafe unserer Sünden von uns abgewendet hat. Sein Leiden war keine eigentliche Strafe, vertrat aber doch die Stelle einer Strafe und versöhnt uns ebenso mit Gott, wie wenn wir dieselbe erduldet hätten. Was Christus litt, war zu diesem Zweck zureichend einmal von wegen der Würde seiner gottmenschlichen Person, sodann aber weil es dem Willen Gottes gefiel, zur Erlösung der Menschheit nichts weiter als dies eine Opfer zu verlangen, sein Wille aber absolut ist und nach Belieben bestimmen kann, was zur Versöhnung geschehen soll.

Diese Theorie hat weiten Anklang gefunden, besonders auch der Consequenz wegen, die sich daraus für die Rechtfertigungslehre ergibt; das Mißliche in derselben ist jedoch das Gewicht, welches auf das absolute Recht des Willens Gottes gelegt wird, den Tod Christi als das zureichende Opfer für die Sünden aller Menschen anzunehmen. Wird zugleich auch auf die Würde der Person Christi hingewiesen, so ist doch damit im Prinzip zugestanden, daß Gott auch eine andere Bedingung hätte stellen, mit einem andern Opfer, mit Irgendsonstwas hätte zufrieden sein und es annehmen können zu seiner Versöhnung. Wie bei Grotius so finden wir hier noch mehr die Theorie der Acceptilatio vertreten. Wenn aber Gott annehmen kann was er will, so muß es nicht der Tod Christi sein, ja wenn die Annahme von Irgendetwas nur von seinem absoluten Willen abhängt,

so kann er auch gar Nichts annehmen wollen, er kann aus freier Prärogative die Sünden vergeben auf die einfache Bedingung der Buße hin, wie die Socinianer und Neuere wollen.

6. Die philosophische Versöhnungstheorie.

Wir meinen die im Hegel'schen System gipfelnde. Hiernach ist die Versöhnung ein Prozeß, den Gott selbst durchläuft, oder auch, als vollbrachtes Geschehniß, das „Wissen, daß der Gegensatz von Substanz und Subjekt, der selbstlosen Unendlichkeit und des einzelnen endlichen Selbst nicht vorhanden sei". Gott, der als der Absolute die Welt aus sich herausgesetzt hat, schließt sich in diesem seinem Andersein wieder mit sich selbst zusammen, was mit Bewußtsein freilich nur in der Welt des Geistes geschehen kann. Der eigentliche Versöhnungsprozeß vollzieht sich daher in der Menschheit, oder besser: ist in ihr immer schon vollzogen, da der (einzelne) Menschengeist zugleich das Bewußtsein seiner Unendlichkeit hat, also mit Gott weil mit sich selbst sich versöhnt weiß. In Christus trat dies Bewußtsein der Identität des Endlichen und Unendlichen zuerst in voller Kräftigkeit auf, was auch für die übrigen Menschen von Bedeutung ist; was hingegen von seiner Niedrigkeit und Armuth, von seinem Leiden und Tod erzählt wird — wie überhaupt seine Lebensgeschichte, das ist nur im symbolischen Sinne zu fassen. „Was also an sich im Begriffe des Geistes liegt, und worauf die Versöhnung des erscheinenden Menschen mit seinem Wesen beruht, was zunächst nur eine Schranke, Negation, Selbstheit mit ihren Mängeln, aber freilich nur als beständig überwundene und zum Moment herabgesetzte, vielmehr die Wirklichkeit des Geistes ist—dies wird hier als vergangene Geschichte vorgestellt, in welcher der einmal auf Erden erschienene Gottmensch die Versöhnung der Menschen mit Gott zu Stande gebracht habe" (Strauß). Diese Theorie ist keiner Widerlegung werth und spukt dennoch, trotz ihrer Albernheit, in abgeänderter Form immer noch in den Werken mancher Theologen gespensterhaft umher, so sehr sie derselben auch ein theistisches Aussehen zu geben suchen.

7. Die auf Gottes Liebe gegründete Theorie.

Dieselbe erfreut sich heute einer weiten Verbreitung, und zwar nicht bloß unter Unitariern und Universalisten. Die Sentimentalität der Zeit trägt viel Schuld daran. Die Sünde wird vielfach bemäntelt, als Schwachheit betrachtet, mit der man Nachsicht haben müsse, und häufig findet selbst

das Verbrechen nicht die verdiente Strafe. Wird aber so die Gerechtigkeit bei Seite gesetzt, so glaubt man auch einen Gott sich malen zu dürfen, der nie die (strafende) Gerechtigkeit, sondern immer nur die Liebe walten läßt. Daher hört man so viel von Gott als dem liebenden Vater reden, der den Sündern gerne vergibt, wenn sie nur in Reue zu ihm kommen und sich bessern wollen. Strafen kann ein solcher Gott der Liebe nicht, oder doch höchstens nur zur Besserung der Bestraften, vielweniger zürnen über Ungerechtigkeit und daher auch seine Zornfluthen nicht dahinbrausen lassen über die Welt der Gottlosen zu ihrer Verdammniß. Kann denn ein Vater seine Kinder endgültig von sich stoßen, wenn sie auch noch so sehr mißrathen sind und sich seiner unwürdig gemacht haben? Dann kann es der himmlische Vater noch viel weniger. Bei solchem Begriff der Liebe, in welcher eine heilige Gerechtigkeit gar keine Stelle findet, bleibt natürlich keine Nothwendigkeit übrig für eine objektive auf Gott sich beziehende Versöhnung; ist dennoch von Versöhnung die Rede, so soll sie nur das subjektive Bewußtsein von der Thatsache bezeichnen, daß die göttliche Vaterliebe gegen die Menschen sich unveränderlich gleichbleibt und stets freundlich ihnen gewogen ist. Christus verliert da freilich seine ewige von der Schrift ihm zuerkannte Bedeutung. Gott zu versöhnen braucht er nicht, weil Gott keiner Versöhnung bedarf; höchstens käme ihm die Ankündigung solchen Versöhntseins zu und hätte er etwa das Bewußtsein zu wecken von dem in der ewigen Liebe gegründeten Versöhntsein mit Gott.

Diese Theorie findet heute weitere Verbreitung in der Praxis als in der Wissenschaft; doch hat sie auch in der letzteren ihre namhaften Vertreter, unter welchen Ritschl wohl als der bedeutendste zu gelten hat. In einem dreibändigen Werke hat er seine Anschauung zu entwickeln gesucht. Nach ihm kommt dem Gott der Liebe Alles darauf an, den göttlichen Weltplan durch und in seinem Reiche zu verwirklichen. Eine andere Gerechtigkeit gibt es nicht, als die Folgerichtigkeit, womit Gottes Liebe für das Wohl der Reichsgenossen sorgt. Von vergeltender oder strafender Gerechtigkeit kann also keine Rede sein. Wenn das Gewissen von Sünde und Schuldbewußtsein Zeugniß ablegt, so ist das nur in dem Sinne aufzufassen, daß wir erfahrungsmäßig hinter dem zurück sind, was wir sein sollen, also hinter dem zu verwirklichenden Ideal; das tritt nun im Gewissen in Form der Selbstanklage auf und scheint zugleich den Sinn zu haben, als ob Gott mit uns unzufrieden sei, mit uns zürne. Allein das ist Täuschung, ein Irrthum unsrerseits, über den wir zu belehren sind. Christus hat uns über die

unwandelbare Liebesgesinnung Gottes Kunde gebracht und die von ihm gestiftete Kirche ist der stehende Zeuge von derselben. In ihr und durch sie ist die göttliche Liebe thätig, die Menschen ihrem Ideal, das Reich Gottes seiner Vollendung entgegenzuführen. Durch seine Zugehörigkeit zur Kirche hat also der Einzelne die Gewißheit davon, daß Gottes Liebe unwandelbar auf sein Wohl gerichtet und er mit Gott versöhnt ist. Nach ihm „ist die Versöhnung das versöhnte, mit der Rechtfertigung gegebene subjektive Bewußtsein."

Ritschl ist in die Fußstapfen des großen Philosophen Kant getreten und er und seine Schule werden Neukantianer genannt; aber Kant hat es strenger mit der Gerechtigkeit genommen und der Einzelpersönlichkeit eine höhere Bedeutung beigelegt. Warum sollte das Schuldbewußtsein leichter im Irrthum befangen sein können, als andere Aussagen unsers Bewußtseins? Wenn aber unser Gesammtbewußtsein gleicherweise der Täuschung ausgesetzt ist, wer will uns denn überhaupt die Wahrheit verbürgen können? Eben von einer sittlichen Idee aus soll der Mensch allein die Gewißheit von Gott erlangen können, und dennoch soll in dem, was doch als die Consequenz dieser Idee im Verhältniß zu Gott betrachtet werden muß, Irrthum und Täuschung die Folge sein!

Schleiermachers Theorie unterscheidet sich wesentlich von der in Rede stehenden durch seine hohe Anschauung von der Person Christi, in dem er ein wirkliches Sein Gottes sieht. Er definirt: „Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf, und dies ist seine erlösende Thätigkeit." „Der Erlöser nimmt die Gläubigen auf in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit, und dies ist seine versöhnende Thätigkeit." Die erlösende Thätigkeit erlöst von dem, was dem Frieden und der Seligkeit des Gläubigen im Wege steht, und die versöhnende Thätigkeit theilt diesen Frieden und diese Seligkeit mit. Freilich ist auch an seiner Grundanschauung Manches auszusetzen, epochemachend aber zu seiner Zeit war das Gewicht, das er auf die Person und Thätigkeit des Erlösers legt und womit er fruchtbar auf die kirchliche Theologie einwirkte. Die Ausführungen der vielen namhaften Theologen über die Versöhnungslehre, die, wenn auch im Einzelnen vielfach von einander abweichend, dennoch im Wesentlichen das Richtige geben, können wir nicht besprechen; wir wollen vielmehr nun übergehen zur Darstellung der schriftgemäßen Versöhnungslehre.

§ 55. **Die Nothwendigkeit der Versöhnung und ihre Möglichkeit.** **Die Nothwendigkeit derselben liegt einmal in der Liebe Gottes, die durch kein Hinderniß ihren ewigen Weltplan sich verderben lassen kann und die Forderung stellen muß, daß was auch immer ihrer ungehinderten Mittheilung an die Welt im Wege steht beseitigt werde. Im Wege steht aber die Sünde und Schuld der Menschen, durch welche die Gerechtigkeit Gottes und damit zugleich seine gerechte Weltordnung thatsächlich verletzt ist und welche daher Strafe erheischt. Die volle Ausübung solcher Strafe jedoch würde, wenn auch zunächst den Forderungen der Gerechtigkeit, doch keineswegs den Zwecken der Liebe genügen, indem dann erst recht die Mittheilung ihres Lebens ihr versagt wäre. Die Möglichkeit der Versöhnung beruht demnach darauf, daß den Forderungen der Gerechtigkeit auf eine solche Weise genügt werde, daß dadurch die Liebe zugleich ihre Zwecke in Vollzug setzen kann; diese Möglichkeit ist aber in Christo zur Wirklichkeit geworden.**

1. Die Liebe Gottes muß auf Mittheilung an die Welt bestehen. Aus der freien göttlichen Liebe ist die Welt hervorgegangen, um sich eine Stätte der Selbstoffenbarung zu schaffen. Im Naturreich breitet sie sich ungehindert aus und entfaltet ihre weisheitsvolle Herrlichkeit; in der Menschheit aber ist durch die von ihr selbst gesetzte menschliche Freiheit ihrem Mittheilungsdrang eine Schranke gezogen. Persönliche Liebe kann nur von freien persönlichen Wesen eine würdige Erwiderung finden und nur solchen in entsprechender Weise sich zu erleben geben; daher die freie Personform der Menschen, die für Göttliches empfänglich sein kann und soll, sich jedoch auch für dasselbe zu verschließen und Widergöttlichem sich zu öffnen vermag. Durch die Sünde ist letzteres geschehen. Der Mensch hat sich von Gott abgewandt und verwehrt seiner Liebe die freie Bethätigung im eignen Herzen. Der Act des sich Verschließens ist zum Zustand der Verschlossenheit der andringenden göttlichen Lebensfülle gegenüber geworden, der, sich selbst überlassen, aller göttlichen Lebenserweisungen völlig verlustig gehen müßte. Damit würde aber die Welt ins direkte Gegentheil von dem umschlagen, was die schaffende Liebe mit ihr im Sinn hatte. Kann sie das zugeben? Würde das nicht ihrerseits auf ein Armuthszeugniß hinauslaufen und eine Ueberlegenheit des Geschöpfs über den Schöpfer besagen? Nicht damit ist der Knoten zu durchhauen, daß man die Liebe in Allmacht umsetzt, die einfach ihr Ziel

erreicht, was auch immer Gegensätzliches ihr den Weg mag versperren wollen; denn solche Allmacht würde die Freiheit aufheben und allwirkend sein, und bedürfte überhaupt keines Mittels ihrer Wirksamkeit. Sie würde in der Weise eines Naturprozesses thätig sein und irgend ein Mittel, dessen sie sich dennoch bediente, könnte nur die Bedeutung eines nothwendig wirkenden haben.

Die Liebe hingegen, als das Oberste in Gott, muß vor Allem auf Wahrung der Freiheit bestehen. Ihre Natur kann freilich keine Aenderung erleiden und muß sie demgemäß auf Erschließung ihrer Fülle für und an die Welt unaufheblich bedacht sein — nach dieser Seite ist sie Nothwendigkeit; allein sie kann auch ihre Fülle nur da mittheilen wollen, wo sie empfängliches Entgegenkommen für sich findet oder doch Empfänglichkeit auf dem Wege freien persönlichen Wirkens für sich hervorrufen kann. Wie sie daher ewig die Erlösung der gefallenen Welt will und beschließt (Joh. 3, 16; Offb. 13, 8), so ist sie von Anfang an darauf bedacht, die Menschheitsentwickelung so einzurichten und verlaufen zu lassen, daß unbeschadet der Freiheit die eigne Armuth und Noth ohne Gott zum Bewußtsein kommt und die Sehnsucht nach Gott rege werde (vgl. § 41, 1 u. 2). Sie muß also von wegen ihres Mittheilungswillens auf der Beseitigung alles dessen bestehen, was diese Sehnsucht hindert, sich rein und in der nöthigen Stärke äußern zu können und mit göttlichem Inhalt erfüllt zu werden. Die Sünde nun steht solcher Aeußerung jener Sehnsucht im Wege. Sie verhärtet nicht nur das Herz, sie tritt auch als ein Widergöttliches zwischen Gott und den Menschen und verursacht in letzterem das Gefühl der Entfremdung von und der Furcht vor Gott, bei welcher es natürlich zu keiner wahren Empfänglichkeit für ihn kommen kann. Schon aus diesem Grunde wird die Brechung und Aufhebung der Sünde nicht ohne Bezugnahme auf die ihr gebührende Strafe geschehen können. Ist nicht der Ungehorsam eines Kindes einer Wolke gleich, welche die Liebe seines Vaters zu ihm verdunkelt, und die irgendwie beseitigt werden muß, soll diese Liebe dem Kinde wieder leuchten und dieses wieder vertrauensvoll derselben gewiß sein können? Schon deßhalb könnte es ohne Auseinandersetzung mit dem Menschen bezüglich seines sündlichen Ungehorsams zur Mittheilung der göttlichen Liebe gar nicht kommen. Je größer die Liebe eines Vaters, desto unwürdiger derselben wird das Kind durch seinen störrigen Ungehorsam und desto mehr fühlt es sich vom Vater gleichsam abgestoßen und entfremdet. Auch unter der Sünde hat der Mensch das (dunkle) Gefühl von der Größe der Liebe Gottes nicht

verloren, und eben darin fühlt er zugleich ihr gegenüber seine Unwürdigkeit und Strafwürdigkeit. Oder ist Kränkung der Liebe, wenn sie doch das höchste Gut ist, nicht strafwürdig, und sollte der Mensch, wenn er doch für die göttliche Liebe geschaffen ist, dies nicht aufs Höchste empfinden?

2. Gottes Gerechtigkeit erheischt Strafe von wegen der Sünde. Ist diese Forderung im Gegensatz zur Liebe gestellt, wie so häufig behauptet wird? Aber dann würde ja ein Widerstreit in Gott selbst verlegt, die Liebe und die Gerechtigkeit wären mit einander im Kampfe, oder auch der Vater als die Gerechtigkeit und der Sohn als die Liebe. Wie würde das stimmen mit der Aussage des Apostels: „Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber," und mit der Aussage Christi: „Ich und der Vater sind Eins"? Nicht Einer in der heiligen Dreieinigkeit ist Liebe, der Andere Gerechtigkeit u. s. w., sondern Gott ist ganz Liebe als der Dreieinige, und die Forderung der Gerechtigkeit kann daher nicht gegen das Interesse und die Natur der Liebe sein, denn das würde einen Selbstwiderspruch im Leben Gottes involviren. Wenn also die Gerechtigkeit Strafe erheischt, so kann die Liebe nicht sauer dazu sehen als widerführe ihr etwas Ungehöriges und Schlimmes, indem ihre Pfleglinge mit Vernichtung bedroht seien. Solche Vernichtung freilich kann sie nicht zugeben und wird sie nicht zugeben, denn sie ist stärker als die Gerechtigkeit und diese steht in ihrem Dienste; aber jene Strafe wird sie gutheißen, insofern dadurch das Hinderniß ihrer Selbstmittheilung hinweggeräumt wird.

Jene falsche Sentimentalität, welche meint, Strafandrohung und Strafausübung stehe im diametralen Gegensatz zur Liebe, versteht die Natur der letzteren schlecht. Würde denn nicht eine Liebe, die trotz aller Verachtung und Schmähung ihre Beleidiger und Hasser ohne Weiteres beseligen wollte, ganz abgesehen davon, daß dies der sogearteten Subjektivität derselben wegen nicht möglich wäre, sich ebendamit selbst verachten, von sich selbst abfallen, als eine weichliche, ihres Namens unwürdige Liebe erscheinen? Könnte uns denn eine Liebe Achtung abgewinnen, die ungerügt leichtfertig mit sich spielen, die ohne würdevolle Gegenäußerung sich in den Staub treten ließe? Die göttliche ist die vollkommen heilige Liebe, die wohl ihre Fülle ungehemmt erschließen will, dies aber doch nur kann unter Wahrung ihrer ungeschmälerten Ehre und Integrität. Die Selbstbehauptung gehört so wesentlich zu ihrer Natur als wie die Selbstmittheilung, und ohne jene hätte diese keinen Werth, weil sie eigentlich einem Selbstverlust gleichkäme, das Selbst also des Sichmittheilenden verloren ginge und dann na-

türlich in solchen, denen es sich mitgetheilt hätte kein Gefühl der Ehrfurcht und keine Gegenliebe erwecken könnte. Demnach kann die göttliche Liebe in ihren Lebenserweisungen in der Welt den Charakter ihrer Heiligkeit nicht verläugnen—ihrer Heiligkeit, welche das Böse haßt und von sich abstößt. Der Satz: „Wer nicht zürnen kann, der kann auch nicht lieben," birgt eine tiefe Wahrheit. Die unendliche Gluth der Liebe Gottes ist es, welche das Feuer seines Zorns so heiß und bis in die tiefste Hölle brennen macht. Was wäre ihr denn mit der Aufdringung ihres Lebens bei der fortdauernden Sündigkeit und Bosheit ihrer Empfänger geholfen? Soll ihr Zweck an diesen erreicht werden, muß sie ja mit Bestimmtheit die Forderung stellen: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig." Wenn ihr nun das Böse in der Gegenwart so zuwider ist und sie bei Festhaltung desselben von Seiten der Menschen sich diesen nicht zu erfahren geben, nicht in ihnen wohnen kann, wird sie dann um die Sünden der Vergangenheit sich nicht kümmern, wird sie handeln als ob diese gar nicht vorhanden wären, ohne daß etwas geschähe dieselben gutzumachen, das ihren Widerwillen und ihren Zorn Erregende zu beseitigen? Gewiß nicht. Die Sünde als solche ist ihr im Wege. Sie kann nur da wohnen, wo man mit dem Princip der Sünde gebrochen hat, und mit diesem brechen kann nur der, welchem die Sünden der Vergangenheit das Angesicht Gottes nicht länger verdunkeln und furchtbar machen. Sieht also die rechtverstandene Liebe darnach aus als ob sie der Gegensatz zur Gerechtigkeit wäre?

Freilich die der Sünde zugekehrte Gerechtigkeit könnte man die göttliche Furchtbarkeit nennen, welche mit eiserner Consequenz die Verletzung der göttlichen Lebensnormen straft. Sie ist Gottes Logik in den Dingen. Wahrhaft leben kann nur was seiner Lebensnorm gemäß ist und bleibt; was davon abweicht, das zerfällt, wird zerstört, wenn auch nicht vernichtet. So gewiß ein Fisch auf dem Trockenen stirbt und ein Mann im Wasser ertrinkt, ebensogewiß verliert der Mensch sein höheres Leben, wenn er sich seiner Lebensnorm nicht gemäß verhält, wenn er der göttlichen Lebensordnung zuwiderhandelt. Dies vollzieht sich aber vermöge seiner Freiheit in Form der Strafe. Die aus seiner Uebertretung erfolgende Entfremdung und Trennung von Gott ist zugleich die Wirkung der in Zorn aufflammenden göttlichen Gerechtigkeit. Sollte die Sonne nicht mehr leuchten, das Feuer nicht länger brennen, so müßte eine totale Veränderung der Natur beider vor sich gehen, und sollte die Gerechtigkeit auf die Sünde nicht Strafe wollen folgen lassen, so müßte sie in ihr Gegentheil umschlagen und könnte

nicht länger das heilige Leben Gottes in seiner Weltoffenbarung schützen und wahren. Welche Hausordnung würde das in einer Familie, in einem Staatsleben zur Folge haben, wenn das väterliche Gebot, wenn die Gesetze ungestraft übertreten werden dürften? Der Verbrecher schädigt sich selbst, wenn er die Staatsordnung schädigt, ganz abgesehen von der Strafe; denn würde jeder handeln dürfen und würde jeder handeln wie er handelt, so würde das Fortbestehen der Bedingungen selbst für seine nichtswürdige Existenz sehr in Frage gestellt werden, die Staatsordnung aber wäre sicherlich ein Ding der Vergangenheit. Der Staat muß also unbedingt seine Ordnung aufrecht erhalten, sowohl um seiner selbst willen, wie um das Leben und Wohlsein seiner Angehörigen willen. Hieraus erwächst ihm das Strafrecht. Wer sich seinem Willen nicht unterwirft, den muß das Schwert seiner Gerechtigkeit treffen. Der Staat selbst aber beruht auf göttlicher Einrichtung. Durch dessen Strafrecht vollzieht sich in äußerlicher Weise, was Gottes Strafgerechtigkeit auch in innerlicher, gründlicher und vollkommener Weise zum Vollzug bringt. Oder sollte etwa der Gerechtigkeit Dienerin (Röm. 13, 4) strenger sein als sie selbst, und ist es nicht einfach die aus ihr sich ergebende Consequenz, daß „welche Seele sündigt, die soll sterben," und „verflucht ist, wer nicht bleibt in Allem das im Buche des Gesetzes geschrieben stehet, daß er es thue"? Ihre Verfahrungsweise ist die vollkommene, weil sie nicht bloß auf die objektive That, sondern auch auf die ihr zu Grunde liegende subjektive Gesinnung sehen und dieselbe ermessen kann, so daß ihr gegenüber des ganzen Gesetzes schuldig wäre, wer auch nur in einem Punkte gegen dasselbe sündigen würde. Das Strafverhängniß über den Sünder ist ein dessen gesammtes Sein unter sich befassendes. Wie wenig es auch sei, das ihn zum Sünder macht, dies Wenige löst ihn von Gott ab und läßt ihn dessen Zornstrahl unterstellt sein. Allerdings ist die Strafgerechtigkeit eine objektive, denn sonst könnte sie ihre schneidige Realität nicht zu erfahren geben, noch auch wäre ein Bewußtsein von ihr als solcher vorhanden; zugleich jedoch macht sie sich in der Welt und Menschheit selbst geltend als eiserne Consequenz der Weltordnung, zufolge welcher der Spruch sich bewahrheitet: „Was der Mensch säet, das wird er ernten."

3. Das Schuldbewußtsein Zeuge für die Realität der Strafgerechtigkeit. Der Mensch weiß sich nicht bloß als ein Sünder, er weiß sich dafür verantwortlich, daß er ein Sünder ist, er weiß sich großer Uebelthat schuldig, die ihn in seinen Augen herabwürdigt und vor Gott erbeben macht. Er empfindet die Sünde einerseits als einen Ab-

fall von sich selbst. Wie die göttliche Bestimmung seinem Geiste vorschwebt, so die Thatsache, daß er in seiner erfahrungsmäßigen Gegenwart hinter dieser Bestimmung weit zurück steht, ja derselben zuwider geartet ist. Diese bestimmungswidrige Wirklichkeit weiß er zugleich als seine That, mit der er der göttlichen Lebensnorm direkt zuwidergehandelt hat und noch zuwiderhandelt, und er empfindet sie daher als das Nichtseinsollende, sein eignes Wohlsein Zerstörende, die Lebensordnung Gottes Verletzende, sie aufzuheben Trachtende und damit als eine Auflehnung gegen Gott selbst, die dieser nicht ungestraft lassen kann. Er fühlt sich Gott gegenüber als Malifikant, der seiner Ungnade, seinem Richterwalten verfallen ist. Das strafende Gewissen ist gleichsam der Stellvertreter des verwerfenden göttlichen Urtheilsspruchs. Welche Schärfe und Gewalt aber das strafende Gewissen besitzt, ist am deutlichsten an verhärteten Verbrechern wahrnehmbar, bei denen es hätte können eingeschlafen zu sein scheinen, sich jedoch mit solcher Unerbittlichkeit geltend machte, daß, wiewohl durch die Gunst der Umstände dem Arm der Gerechtigkeit entlaufen und vor ihren Streichen derzeit völlig sicher, sie sich lieber der Strafe freiwillig überlieferten als länger dessen Qual zu erdulden. Bei den Griechen und Römern wurde es seiner unerbittlichen Consequenz wegen in der objektiven Gestalt einer Rachegöttin (Erinye, Furie) verkörpert vorgestellt. Die Bewohner der Insel Melite glaubten augenscheinlich an eine den Missethäter verfolgende Rache als Erweis objektiver göttlicher Strafgerechtigkeit, wie heidnisch gefärbt ihre Vorstellungsart auch dabei sein mochte (Apstg. 28, 4).

Das Strafamt des Staats ist bereits greifbarer Beweis von der Objektivität dessen, wovon das Gewissen Zeugniß ablegt. Namentlich in der Todesstrafe kommt das absolute Recht des göttlichen Verwerfungsurtheils deutlich zur Erscheinung. Dieselbe kann sich freilich auf die Schrift berufen (1 Mos. 9, 6), kam jedoch in Fällen von Mord auch im Heidenthum zum Vollzug, wo stillschweigend derselbe wie der in dieser Schriftstelle angeführte Grund allein die ausreichende Voraussetzung bildet. Der Mörder hat über sich selbst das Todesurtheil ausgesprochen, weil er einem Mitmenschen das Leben genommen, die äußere Erscheinung göttlicher Ebenbildlichkeit zerstört hat. Der Scharfrichter vollzieht nur im Namen des Staats den Urtheilsspruch des eignen Gewissens. Der Staat ist jedoch nur ein in zeitliche Aeußerlichkeit fallendes Stück göttlicher Weltordnung, der bloß die zu seinem Bestand unerläßlichen Consequenzen der Strafgerechtigkeit für das Diesseits zieht. In Wahrheit legt jede Sünde Hand an ein göttliches

Ebenbild und arbeitet an dessen Ruin. Daher die Strafandrohung: „Welches Tages du davon issest sollst du des Todes sterben." Deßhalb weiß das erwachte Schuldbewußtsein selbst des „gewöhnlichen" Sünders sich vor Gott absolut verwerflich. Mag dasselbe auch schlummern so lange der Mensch in Selbstverblendung dahinlebt, es wacht nachweislich angesichts der Ewigkeit auf und ist dann derselbe unbestechliche Zeuge von der Objektivität göttlicher Strafgerechtigkeit, wie das ihn verdammende Gewissen des zum Tode Verurtheilten.

So ergibt sich denn als Resultat die Thatsache, daß wie alle unter der Sünde sind, so auch alle, „kleine" sowohl wie „große" Sünder, unter dem Fluche des Gesetzes stehen, unter dem absoluten Verwerfungsurtheil der Strafgerechtigkeit. Kommt diese demnach ungeschmälert an den Sündern selbst zur Ausübung, so ist es um sie geschehen und alle Versöhnung rein abgeschnitten. Nicht Vernichtung ihres gottebenbildlichen Wesens ist die Consequenz der Strafgerechtigkeit, wohl aber das Erfahrniß absoluter Trennung von Gott, in Folge welcher selbst die göttliche Allgegenwart als das Feuergericht der Verwerfung und als die erstarrende Kälte äußersten Entferntseins von seiner beseligenden Herrlichkeit empfunden würde. Die Sünde ist von Anfang reale Abkehr von Gott, und so käme denn in dem angedeuteten Resultat nur die eigne innere Consequenz derselben zum Vollzug, zur vollreifen Ausgeburt.

4. Wie die Gerechtigkeit der Liebe die Hand reichen kann, damit Versöhnung zu Stande komme. Läge in der Gerechtigkeit die absolute Nöthigung zu solchem Resultat, so wäre es um den Weltzweck der Liebe für immer geschehen. Das darf diese nicht zugeben, und das kann auch die Gerechtigkeit selbst nicht wollen, da sie nicht über der Liebe stehen, sondern ihr dienen will. Sie ist freilich Rächerin der Sünde als Verletzung (und Zerstörung) der heiligen Lebensordnung Gottes, aber sie ist auch Hüterin des Gutes welches die Liebe stiftet—nämlich Leben aus und eben daher Gemeinschaft mit Gott. Eben weil ihr die Harmonie mit Gott ihrer Natur nach so theuer sein muß, ahndet sie die Störung dieser Harmonie so schwer. Wie die Liebe auf die ungehinderte Mittheilung ihrer Fülle bedacht ist zur Verwirklichung einer in ihrem Leben und Seligkeit herrlich prangenden Welt, so kann ja auch die Gerechtigkeit nur in solcher Welt volles Genüge finden, weil ihre Grundforderung vollkommene Uebereinstimmung mit Gott ist. Sie muß ja die Sünde strafen, weil dieselbe das solcher Uebereinstimmung Entgegenstehende ist. Im letzten Grunde ist ihr

daher die Strafe nur dann Selbstzweck (wiewohl die Sünde als solche Strafe verdient), wenn der Sünder hinter sich die Brücke zur Versöhnung völlig abgebrochen hat. Die endgültige, in der Sünde wider den heiligen Geist gipfelnde Verwerfung Christi muß sie deßhalb mit ewigem Verderben belegen—über solchem Sünder bleibt der Zorn Gottes (ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν, Joh. 3, 36.) So lange hingegen die Sünde solche Höhe nicht erstiegen hat, und das konnte sie vor Christi Erscheinung überhaupt nicht, so lange kann die Gerechtigkeit der Liebe die Hand reichen, um den Weltzweck der letzteren, der auch in ihrem eignen höchsten Interesse liegt, zu ermöglichen. Und die Liebe selbst, so sahen wir, kann sich nicht mittheilen, ohne daß ihre Ehre gewahrt und die Macht der Sünde gebrochen wird, da sie eine heilige Liebe ist und deßhalb die Wahrung derselben ebenso Sache der Gerechtigkeit ist wie die Wahrung der Heiligkeit Gottes. So stehen sich also Liebe und Gerechtigkeit durchaus nicht feindlich gegenüber; diese muß strafen von wegen ihres Gegensatzes zur Sünde, jene will gestraft haben um ihren Mittheilungswillen ausführen zu können, und kann dieser Wille durch ihr Strafwalten zur Ausführung gelangen, so ist die Gerechtigkeit zufrieden und gerne bereit ihrem Strafwalten einen demgemäßen Verlauf zu geben. Die Möglichkeit der Versöhnung beruht also darauf, daß die Strafe der Sünde die Menschheit auf eine solche Weise treffe, daß sich darin einerseits der Zorn der Gerechtigkeit, die göttliche Ungnade offenbare, und andererseits die göttliche Liebe durch das Strafwalten des Zorns die Empfänglichkeit für sich hindurchrettet und ihren Willen der Sättigung solcher Empfänglichkeit klarstellt.

Solche Möglichkeit nun ist in Christo zur Wirklichkeit geworden. Als der zweite Adam, das zweite Stammhaupt der Menschheit, nimmt er die Sünde und Schuld der Menschheit auf sich und erduldet die derselben geziemende Strafe; indem er aber so das Schwert der Gerechtigkeit von der Menschheit abwendet und sich treffen läßt, stellt er sich zugleich als die Offenbarung der Liebe dar, der es um Aufnahme in der Menschenwelt und um Mittheilung ihrer göttlichen Fülle an dieselbe zu thun ist. Als der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim. 2, 5) vermittelt er die Tilgung ihrer Schuld durch das, was er für sie leistet, und zugleich die Aufhebung der (gegenseitigen) Feindschaft und die Erfüllung mit göttlichem Leben.

Wir haben nun aber des Näheren zu sehen, wie er als Versöhner und Mittler seine Aufgabe gelöst hat.

§ 56. Die Stellvertretung Christi. Im Leben der Natur und der Menschheit findet die Idee der Stellvertretung weitreichende Anwendung, und kann daher in Beziehung auf Christus nicht unnatürlich erscheinen. Da sie in letzterer Hinsicht auf festem Schriftgrunde ruht, so wird sie so zu denken sein, daß das Wahre der verschiedenen Arten derselben zu seinem Rechte kommt, mit Bezugnahme auf das was es zu leisten gilt. Weil nun die Schuld der Sünde durch Ungehorsam entstanden und gehorsame Hingabe an Gott das wahre Leben des Menschen ist, so kann Christus die Sündenschuld der Menschheit nur tragen und ein neues gottgefälliges Leben ihr nur ermöglichen durch das Opfer eines vollkommenen Gehorsams, oder durch eine vollkommene Hingabe für uns an Gott.

1. Die Idee der Stellvertretung im Allgemeinen. Dieselbe findet schon im Pflanzenreich ihre Anwendung. Zieht nicht die Wurzel die Nährkraft aus dem Erdreich für den Stamm, die Aeste und Zweige und sogar die Blätter? Das ganze zu herrlicher Vollblüthe sich erschließende Leben des Baumes ist vertretungsweise schon vor solcher Erschließung in den Stammwurzeln enthalten. Das Pfropfreis aber verwandelt die wilde, herbe Naturkraft in seine Eigenart, tritt an dessen Stelle und erzeugt eine ihm, nicht dem Wildstamme, gemäße Frucht. Der umgekehrte Fall wird Röm. 11, 17 f. beschrieben, wo die edle Wurzel wilde eingepfropfte Zweige sich gleichbildet. — Das Kind in Mutterleibe führt keine selbstständige Existenz, sondern eigentlich ein und dieselbe mit der Mutter, welche sein Leben stellvertretend in sich birgt und darreicht. In der neuern Heilkunde kommt auch der Fall zur Anwendung, daß das Blut eines jungen kräftigen Menschen, wenn es in genügender Quantität in das System eines durch Krankheit ermatteten und blutarm gemachten übergeleitet werden kann und darf, dem letzteren das eigne Blut ersetzt und neue Lebensimpulse mittheilt.

Von geistiger Art ist die Stellvertretung, welche Eltern ihren heranwachsenden Kindern gegenüber üben, und welche vergangene Geschlechter denen der Gegenwart und Zukunft leisten. Müßte jedes Geschlecht seine Bildung ganz von Neuem beginnen, so würde die Menschheit ewig in den Kinderschuhen bleiben—es käme zu keinem Fortschritt. Beim Selbstruhme seiner hohen Geistescultur sollte die Gegenwart nicht vergessen, daß die Errungenschaften der Vergangenheit dieselbe möglich gemacht, die eigne Arbeitskraft hundertfach ersetzt hat. Unmittelbar findet solcher Ersatz durch

die Eltern für die Kinder statt. Auch in sittlich-religiöser Beziehung muß solche Stellvertretung stattfinden. Wie die Kinder die Sprache der Eltern und sonstige Elemente der Bildung sich aneignen, so muß auch deren Willen für sie maßgebend sein und ihren eignen um so vollständiger ersetzen, je weiter dieser noch in der Selbstentwickelung zurück ist. Die Eltern repräsentiren die Gattung und fühlen sich naturgemäß verpflichtet, stellvertretend in die Entwickelung ihrer Kinder einzugreifen, bis diese sich zu selbstständigen Individualitäten ausgebildet haben.

Wieder anderer Art ist die Vertretung, welche einer für seinen Freund leistet, der in Ermangelung nöthiger Geldmittel seinem Gläubiger die Schuldsumme nicht zahlen kann. Schmachtet der Schuldner seiner Zahlunfähigkeit wegen im Schuldthurm, so wird er auf die Darreichung der Zahlungssumme durch seinen Freund sofort in Freiheit gesetzt, weil durch Zahlung der Schuld die Schuld *haft* gegenstandslos geworden ist. Es kommt hier auf die Schuldsumme zur Lösung einer klarbestimmten Verbindlichkeit und nicht darauf an, *wer* diese Summe entrichtet. Die Stellvertretung des Freundes löst ebenso vollkommen die Aufgabe, um die es sich handelt, wie die eigne Zahlung des Schuldners es thun würde; nöthig ist dabei nur, daß jene Stellvertretung in seinem Namen und zu seinem Nutzen geschieht. Es ist das eine Vermögensschuld und kann deßhalb durch ein hinreichendes Vermögensquantum völlig getilgt werden, ganz abgesehen davon wo die Tilgungssumme herstammt. Anders verhält es sich in Kriminalfällen, wo die Schuld der *Person* des Missethäters anhaftet. Das Gesetz fordert den selbsteignen Tod des Mörders, den kein Anderer für ihn erleiden kann. Eine Ausnahme ließe sich nur in dem Falle denken, daß durch das Todesleiden eines Andern für ihn der Verbrecher selbst die Pein des Todes auf eine Weise empfinden würde, welche die Lust in ihm zu fernerem verbrecherischen Thun völlig ertödten und statt dessen den Trieb zu einem edlen tugendsamen Bürgerleben in ihn legen würde. Aber ob dieses stattfände, kann das Gesetz nie wissen, und könnte es auch gewußt werden, so müßte dennoch den Thäter selbst die Strafe treffen, es sei denn, durch die bezeichnete Stellvertretung würde die Majestät des Gesetzes und die Achtung vor demselben ebensowohl aufrechterhalten.

Solche Stellvertretung wäre ein Akt hingebender Selbstverläugnung, die wohl nur aus wahrer Liebe hervorgehen könnte und, von Christus noch abgesehen, wirklich in der Weltgeschichte nicht ohne Beispiel ist. Oft ist es vorgekommen, daß ein Vater, eine Mutter für Sohn oder Tochter zu deren

Rettung das Leben gelassen hat. Das Mitgefühl z. B. einer Mutter ist so groß, daß sie wirklich zeitweilig den Schmerz ihres kranken Kindes empfindet, bei Todesgefahr aber (etwa durch Ertrinken) ohne Weiteres zur Errettung desselben ihr eignes Leben d'ransetzt. Nicht Wenige sind durch ihre Vaterlandsliebe zur Dahingabe ihres Lebens vermocht worden. Kodros, König von Athen, durch einen Götterspruch überzeugt, daß Sieg über die Feinde und das Heil des Vaterlandes von der Dahingabe seines Lebens abhängt, sucht und findet inmitten der Feinde den ruhmvollen Tod für dasselbe. Gleicherweise steht Mose für Israel ein, (2 Mos. 32, 11 ff. 32; 4 Mos. 14, 13 ff; 5 Mos. 9, 25 f.) und will lieber selbst aus Gottes Lebensbuch ausgetilgt sein, als dessen Vernichtung zugeben. In solchen Männern findet die betreffende Volksidee eine Verkörperung, die an Inhalt sozusagen dem Volke selbst in seiner gegebenen Wirklichkeit gleichkommt und daher in der That real dessen Stelle vertreten kann. Das scheint Kaiphas Joh. 11, 50 anzudeuten ohne zu wissen, daß in Christi Tode seine Ahnung auf reale überschwängliche Weise in Enfüllung gehen werde.

2. Christi Stellvertretung Lehre der Schrift. Wir haben § 53, besonders No. 5, gesehen, daß dieselbe in der Thatsache seines Hohenpriesterthums selbst begründet liegt. Eigne Aussprüche des Herrn, wie Matth. 20, 28; Joh. 10, 17. 18; 17, 19, wurden bereits dort angeführt. Daß er in die Welt kam, sich der Armuth, Noth und Elend unterzog, ja den Tod erduldete zum Heil der Menschen, das ist nachweislich der Inhalt seiner eignen Aussagen. Aber auch Petrus und der Hebräerbrief lehren, wie wir sahen, dasselbe. Bei Paulus müssen wir hier noch verweilen, weil er diese Lehre am eingehendsten behandelt hat. Nachdem er im ersten und zweiten Kapitel des Römerbriefs bewiesen, daß Juden und Heiden unter der Sünde sind und deßhalb die Gerechtigkeit die vor Gott gilt nirgends wirklich noch möglich ist, durch den (ernsten) Versuch das Gesetz zu halten aber erst recht die eigne Sündigkeit in's Licht tritt, lehrt er Kap. 3, 21 ff., daß Christus diese Gerechtigkeit repräsentirt und daß sie von ihm aus auf alle die übergeht, welche wahrhaft an ihn glauben. Die Rechtfertigung der Ungerechten geschieht kraft der Erlösung, ἀπολύτρωσις, die er dadurch zu Wege gebracht, daß er den auf ihnen lastenden Fluch des Gesetzes auf sich genommen und für sie abgebüßt hat, Gal. 3, 10. 13, denn anders kann das ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, Fluch für uns, nicht wohl verstanden werden. ὑπὲρ, für, bedeutet allerdings vorerst: im Interesse, zum Besten; aber er konnte zu unserm Besten ein Fluch nur werden, wenn er den Fluch des Ge-

setzes an unserer Statt erlitt. Das Gesetz läßt nicht von seiner Forderung. Sein Todesleiden und Blutvergießen geschah ja zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes. Römer 3, 25: εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Wie das Opferblut gegen den Sühndeckel (Kapporeth) der Bundeslade gesprengt die Befriedigung der Forderungen des in der Bundeslade befindlichen Bundesgesetzes versinnbildet, so ist Christi Blut von wegen der Herrlichkeit seiner Person, die hier Sühndeckel (Luther: Gnadenstuhl), ἱλαστήριον, genannt wird, Sühnblut, das den Strafblick der göttlichen Gerechtigkeit von unsern Sünden ablenkt, diese demselben entzieht, der Gerechtigkeit Genüge thut. Derselbe Gedanke kommt in 2 Kor. 5, 21 zu starkem Ausdruck. Als Sünder ungerecht können wir die Gerechtigkeit Gottes (die vor Gott gilt) nur in Christo besitzen, und zwar nur vermöge der Thatsache, daß er, der Sündenreine, zur Sünde wurde für uns, d. h. doch wohl: in der Gestalt unserer Sünde, mit ihrer Schuld und Strafe belegt. Denn nach dem Vorhergehenden ist durch ihn Gott versöhnt, ist die Welt mit Gott versöhnt, und diese Versöhnung stiftete er eben dadurch, daß er als unser Stellvertreter der Gerechtigkeit Genüge leistete.

Stellvertreter der Menschheit kann aber Christus sein, weil er ihr Haupt, weil er der zweite Adam ist (s. Eph. 1; Kol. 1; 1 Kor. 15, 45 ff). Wie von dem ersten Adam der Sünde wegen Tod ausging über seine Nachkommen, so geht von dem zweiten Adam Leben aus über die Menschheit, wie durch jenen die Menschen Sünder geworden, so werden sie durch diesen zu Gerechten; und zwar hat an jener Thatsache der Ungehorsam des Adam Schuld, weil in ihm der Ungehorsam seiner Nachkommen keimweise enthalten war, die letztere hingegen gründet sich auf den Gehorsam Christi, der in dessen Todesleiden seine Vollendung erreichte und einerseits die Stelle unsers Gehorsams vertrat zur Gutmachung unsers Ungehorsams, und andrerseits unsern Gehorsam keimweise in sich enthält, Röm. 5, 18, 19.

3. Wie wir uns Christi Stellvertretung zu denken haben. Es wird heutzutage vielfach verpönt eine Theorie darüber aufzustellen. Es sei genug zu wissen, daß wir durch Christum, sein Thun und Leiden, mit Gott versöhnt seien, in seinem Blute Erlösung von Sünden, in ihm Leben und volles Genüge finden könnten; ob er hingegen zu solchem Zweck thatsächlich die Strafe unserer Sünde erduldet, gelitten habe, was wir sonst hätten leiden müssen, ob sein leidender Gehorsam allein genüge oder nur in Verbindung mit seinem thätigen Gehorsam, oder ob die Mittheilung seines göttlichen Lebens ausreiche ꝛc., das sei alles überflüssige Speku-

lation. Man solle einfach die Sprache der Schrift reden und um solche Fragen sich nicht kümmern. Allerdings ist die Wirksamkeit dessen was Christus für uns gethan nicht an eine Theorie gebunden, aber des Denkens darüber kann man sich deßhalb doch nicht enthalten. Man bräuchte ja dann überhaupt keine Lehren aufzustellen und könnte der Theologie ganz entbehren. Oder ist z. B. die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit, von der Menschwerdung ꝛc. nicht ebenso schwierig, und soll man diese also auch unberücksichtigt lassen? Dazu deutet ja die heilige Schrift selbst deutlich genug an, daß sie eine Lehre darüber besitzt.

Einmal wird sein Leben stellvertretend für das unsere bezeichnet in dem Sinne wie der Weinstock die Nährkraft für die Ausgestaltung und das Leben der Reben besitzt, Joh. 15, die freilich nur in Verbindung mit demselben solche Nährkraft empfangen und gedeihen können, wie denn auch in uns sein Leben nur übergehen kann, wenn wir Gemeinschaft mit ihm haben, durch den Glauben ihm einverleibt sind. Wie das Leben des Kindes in dem der Mutter eingeschlossen ist und aus diesem gleichsam sich herausgebiert, ja wie im Stammvater des Geschlechts das natürliche Leben aller künftigen Generationen und Individuen zeugungskräftig enthalten war, so in Christo das höhere Leben aller Menschen, die sich in Glaubensverbindung mit ihm setzen, d. h. der gesammten sich ihm erschließenden Menschheit und jedes Einzelnen in derselben, und zwar auf eine solche Weise, daß ihr Leben jederzeit ganz aus ihm genommen wird, also auch jederzeit insoweit es noch nicht zur individuellen Ausprägung gekommen ist in ihm stellvertretend sich vorfindet, um je nach ihrer wachsenden Empfänglichkeit sich ihnen mitzutheilen. Die gesammte geistige Menschheit bis an's Ende der Tage, in allen ihren Gliedern, ist demnach in Christo gleichsam präformirt zu denken und entsteht aus ihm in dem Nacheinander der Zeitfolge und gemäß dem Gesetz des Glaubens. Sonach steht Christus nicht an einem Ende der Menschheitsentwickelung, wie Adam, als der Anfangspunkt einer fast unabsehbaren Vergangenheit und gleichsam nur als Ausgangspunkt einer sich stets selbst verjüngenden Fortentwickelung, die nur wie die Glieder einer Kette mit ihm als dem „impulsgebenden" Anfangsglied verbunden wäre; sondern er steht da als Lebenscentrum der Menschheit, mit allen Einzelpersonen organisch verbunden und den gesammten Organismus bis in dessen entfernteste Glieder mit seinem Leben durchdringend, wie das Herz seine Blutwellen in alle Gliedmaßen und den ganzen Umkreis des Körpers hinaussendet. Aus dieser seiner Centralstellung im Organismus der Menschheit aber wird deutlich, wie was er

thut und leidet, stellvertretende Bedeutung für den gesammten Organismus hat, dessen Mittelpunkt er ist. Wie das Wohl oder Wehe des Körpers von dem Wohl oder Wehe des Herzens afficirt wird, so das der Menschheit von dem, was ihm widerfährt, mit dem Unterschiede, daß beides, was er thut und was er leidet, ausschließlich seinem Willen gemäß auf das Wohl derselben abzweckt, sein Wille also Eins mit dem Liebeswillen Gottes selbst ist, der ja gleichfalls, wie wir sahen, auf Mittheilung an die Menschheit hindrängt.

Die Sättigung mit seinem Leben verläuft jedoch nicht etwa, wie der Saftumlauf eines Weinstocks, in der Weise eines Naturprozesses, sondern in Gemäßheit mit dem Geistesgesetz des Glaubens, wie er selber sagt: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das (ewige) Leben." Der Glaube aber bedeutet Selbsthingabe des Menschen an ihn, an Gott, und diese kann der Mensch nicht vollziehen, weil er ein Sünder ist, denn die Sünde ist davon das gerade Gegentheil und daher zugleich ein Faustschlag ins Angesicht des göttlichen Liebewillens, der nach dem Gesetz der Gerechtigkeit auf den Sünder zurückfallen muß und nicht ungestraft bleiben kann, ja sogar, wie wir sahen, den ewigen Tod zur Folge hat. Hiermit nehmen es Diejenigen nicht ernst genug, welche meinen, Reue und Besserung seien hinreichend zur Versöhnung, und Christus sei nur der Verkündiger des Versöhnungswillens Gottes, der damit zufrieden sein wolle. § 53, 5 sahen wir ja die Messiasweissagungen des Alten Testaments sich gerade auf der Thatsache erheben, daß der Opferdienst wohl versinnbilden, aber die Gesinnung der Selbsthingabe nicht einmal wecken und stärken, vielweniger zur vollen Auswirkung bringen, und also auch keine wahre Reue erzeugen konnte, die als Anfang der Besserung zu gelten hat. Und heute noch ist wahre Reue, und folglich wahre Besserung, nur möglich bei Denen, die in Christo den Hohenpriester sehen, der sich selbst für sie geopfert, ihre Sünden an seinem Leibe getragen hat; denn nur solche stimmen der Gerechtigkeit zu und sprechen mit ihr das Verwerfungsurtheil über die Sünde aus, schälen sich innerlich von dieser los, und legen damit den Beweis ab, daß sie das sich ihnen mittheilende Leben der Liebe Gottes als ein heiliges Gut wahren und pflegen werden. Wahre Reue, woraus dann Heil und Leben für den Sünder folgt, zündet sich erst im Herzen beim gläubigen Anblick des Kreuzes Christi an, und wir dürfen daher wohl in seinem Todesleiden den Weltschmerz der Sünde wegen verkörpert sehen. Gott vergibt wirklich die Sünde auf wahre Reue oder Buße hin, aber solche zu üben ist den Sündern nur durch Christum möglich, der

kraft seiner obenbesprochenen allumfassenden Bedeutung dieselbe gleichsam für sie übt, zwar nicht so, daß sie nun der selbsteignen Uebung derselben überhoben wären, sondern so, daß von ihm aus die Kraft zur Buße oder die Bußgesinnung in sie übergeht. In ihm, als dem Repräsentanten derselben, spricht die Menschheit das Verwerfungsurtheil über die Sünde aus, empfindet deren Schmerz, die durch sie verursachte Gewissensqual und Todesangst, oder besser: er spricht solches Urtheil aus, empfindet solchen Schmerz, Qual und Angst an ihrer Statt auf eine solche Weise, daß es ihr zu Gute kommt. Denn er selbst, der Sündlose, bedarf der Reue nicht, hat die Strafe der Sünde nicht verdient, sondern erduldet sie als der Repräsentant der Menschheit.

Hiermit erhellt nun, was Wahres ist an der Strafrechtstheorie, und was nicht. Zwar auch die Theorie des Schuldrechts ist nicht ohne Werth. Nach Matth. 20, 28 gibt er sein Leben als Lösegeld für Viele. Röm. 3, 25 ist jedenfalls sein Blut als Erlösungs- und Versöhnungsmittel zu fassen. Nach 1 Tim. 2, 6 hat er sich selbst gegeben für Alle als Lösegeld, d. h. doch wohl durch seinen Tod, also in seinem Blut. Nach 1 Petri 1, 18. 19 ist der Preis der Erlösung, des Loskaufs von Sünden Christi heiliges Blut. Hier ist Schriftgrund dafür, daß, wie die Entrichtung der bestimmten Schuldsumme den Schuldner seiner Verbindlichkeit entledigt und den Gläubiger befriedigt, so das Blut Christi der Loskaufspreis ist, der unserer Sünden wegen der göttlichen Gerechtigkeit dargelegt wird und uns unserer Verbindlichkeit überhebt. Und wir sind ja wirklich durch Christi Blut mit Gott versöhnt. Durch das Erscheinen von ihm mit seinem eignen Blut vor Gott ist die (Loskaufung) Erlösung (von Sünden) eine objektiv vollendete geworden, Hebr. 9, 12. Aber wenn man nun diese Wahrheit einseitig hervorhebt, so wird sie in Unwahrheit verkehrt. Bleibt man einfach bei dem Vergleich stehen, so ist durch Christi Blut die Menschheit ebenso von Sünde und Schuld los wie der Schuldner durch Zahlung der Schuldsumme seiner Verbindlichkeit quitt ist. Nun auch noch Buße zu fordern und bei Verweigerung derselben dennoch Strafe, gleichsam Schuldhaft, eintreten zu lassen, wäre ungerecht, der Gerechtigkeit unwürdig, denn sie ist ja kraft des Loskaufspreises befriedigt. Aber die Sünde haftet vielmehr an der Person und diese bleibt der Strafe verfallen, sowohl für Sünden der Gegenwart als der Vergangenheit. Frei aus geht sie nur, wenn sie das Recht der Strafe durch Buße und Glauben an Christum anerkennt. Daraus folgt, daß Christus das Strafrecht der Gerechtigkeit an sich erfahren hat.

In seinem Todesleiden trifft ihn die Strafe der Sünde. Hat also Christus wirklich erlitten, was die Sünder hätten erleiden müssen bis in die Qualen der Hölle hinein? Gewiß ist, daß er ihre Schuld getragen, folglich auch ihr Schuldbewußtsein empfunden hat. Schuldbewußtsein aber ist nicht ohne das Gefühl von Schmerz und Pein. Sofern es nun als Ungesühntes und Unsühnbares eine Trennung von Gott involvirt, die im ewigen Tode zur grauenhaften Realität gelangt, kann Christus dasselbe auch nicht einen Augenblick empfunden haben, da eben in dem Augenblick seines Kreuzesleidens, in welchem allein an eine solche Trennung gedacht werden könnte, er ja in dem dahin zu lauten scheinenden Angstruf sich mit Gott als *seinem* Gott mit intensiver Lebensenergie zusammenschließt, und da er kraft seiner mit seiner Menschheit unauflöslich vereinigten göttlichen Wesensseite eine Trennung von Gott nicht erleiden konnte. Darin also, daß er auch den ewigen Tod gekostet habe, lehrt die Strafrechtstheorie entschieden falsch. Ohne Zweifel jedoch that er jenen Angstausruf am Kreuz als Repräsentant der Menschheit und daher in Folge der auf ihm lastenden Sündenschuld; es liegt deßhalb wohl nicht eine wirkliche Trennung, die ihn seiner Aufgabe ja vollständig unfähig hätte machen müssen, aber doch die Möglichkeit einer Trennung von Gott darin ausgesprochen — die Möglichkeit nämlich, welche ohne ihn und sein Todesleiden, wie er voraussah, für die Menschheit zur Wirklichkeit werden mußte. Im Begriff, die Menschheit zu Gott zurückzuführen, konnte er jedoch diese Möglichkeit nicht in der Abwendung von, sondern nur in der Hinwendung zu Gott empfinden in seiner heiligen Gefühlstiefe, so daß der Schmerz des Schuldbewußtseins, der ihn ergriffen hatte, sich in den Schmerz der Buße umwandelte (s. oben).

Denn nicht sein Körperleiden nur ist in Betracht zu ziehen, sondern wohl mehr noch sein Seelenleiden. Freilich auch jenes hat seine hohe Bedeutung. Der leibliche Tod war der nothwendige Durchgangspunkt zu seiner Herrlichkeit, Luk. 24, 26, einer Herrlichkeit, an welcher wir ohne jenen keinen Antheil hätten haben können. Sein Blut mußte fließen, denn nur dieses konnte das Sühn- und Reinigungmittel der Sünde sein. Allein was diesen Tod so bedeutungsvoll macht, ist die Art und Weise wie er ihn erduldete, ist die Thatsache, daß er das Unnatürliche und Schmerzhafte desselben empfinden konnte, wie kein Anderer. Er erlitt ja denselben auch nicht bloß, er lebte denselben gleichsam durch und wandelte ihn, die scheinbare Niederlage, um in ein Zeichen des Sieges. Er sah denselben von ferne herankommen in Gestalt einer Leidenstaufe und erbebte innerlich vor dessen die

Sünde der Menschheit in sich bergenden Gewalt, Luk. 12, 50. Der Herrlichkeit seiner ewigen Gegenwart will er die Seinen theilhaftig machen, aber bis in ihre innerste Tiefe erschüttert wird seine Seele beim Gedanken an den bevorstehenden Leidensgang, Joh. 12, 26. 27. Er heiligt sich für die Menschen, er weiht sein Leben ihrem Wohl und übergibt in solchem Weiheakte sich dem Tode, geht also in diesen mit vollem Bewußtsein ein, um dessen volle Consequenz, um dessen ganze Furchtbarkeit an sich zu erfahren — eine Furchtbarkeit, wie der Tod keines Andern je in sich barg, weil es ein stellvertretender Tod war, in dem die Sünde der ganzen Menschheit ihre Macht offenbarte, Joh. 17, 19. Eben Joh. 17 zeigt uns, wie er die ganze Welt in seine Arme schloß und an sein hohenpriesterliches Herz drückte. Seiner selbst wegen hätte ja nie auch nur eine Schattenwolke über seinen himmelsklaren Geisteshorizont hinziehen brauchen; es war sein unendliches hohenpriesterliches Mitgefühl, das ihn die ganze Sündentiefe des Todes an sich erfahren ließ. Wie eine Mutter den Schmerz ihres Kindes fühlt eben in dem Augenblicke in welchem und an derselben Körperstelle wo es verwundet wird, indem sie der Verwundung zusehen muß und sie doch nicht abwenden kann; so durchwühlt der Todesschmerz der Sünde die heilige Seele Christi als des Repräsentanten der Menschheit, welcher bis in deren fernsten Umkreis hinaus ihre Sündennoth und Sündenpein in seine Gemüthstiefe aufnimmt und verarbeitet, um sie mit heiliger Willensenergie im Princip aufheben zu können.

Dieses hohenpriesterliche Mitgefühl und diese von seiner Liebe zur Menschheit getragene Willensenergie war es, wodurch sein Kreuzestod, der doch als die verruchteste That der Sünder zu gelten hat und deren Verdammniß hätte besiegeln müssen, in das Rettungszeichen für die Welt umgewandelt wurde. Freilich war die Kreuzigung nicht das Werk des Pilatus und seiner Kriegsknechte, nicht das Werk der Juden bloß, die da schrieen: „Kreuzige, kreuzige ihn!" Sie thaten nur, was auch Andere in andern Weltzeiten und Weltorten gethan haben würden, wie denn der alte Plato weissagungsartig solches Widerfahrniß von „seinem Gerechten" annimmt. In jenen Heiden und Juden unter dem Kreuz waren wir alle, war die gesammte Menschheit repräsentirt. Nicht ihre Sünde bloß, die Sünde *Aller* hat Jesum an's Kreuz gebracht und durch *jene* ist die That Aller nur zur Ausführung gekommen. Daß nun diese schwärzeste That der Menschheit das Maß der Sünden nicht voll gemacht und ihre Verwerfung endgültig vollendet hat, das scheint wirklich geheimnißvoll. Und doch konnte es der Ver-

blendung der Sünde wegen nicht wohl anders sein. „Das Licht scheinet in die Finsterniß, und die Finsterniß hat es nicht begriffen.“ Die eignen Schwächen und Sünden bloßgestellt zu sehen, das erzeugt bei bleibender Unbußfertigkeit Widerwillen und Haß; und eben diese wurden im Lichte der Heiligkeit Christi recht offenbar. Inmitten der Sünder war er, der Heilige, in seiner ganzen Lebenserscheinung für sie ein stetes Gericht. Sie, von der Erde und irdisch und von selbstischem Eigenwillen beseelt, konnten ihn nicht ertragen, der, vom Himmel und himmlisch, die Verkörperung war der Selbstverläugnung und Demuth und zugleich eines mit Gott in Liebe geeinigten Willens. Indem sie aber ihn nicht an- und aufnahmen, mußten sich diese Gegensätze immer mehr schärfen, und es war nur eine Frage der Zeit, wann der Haß seiner Feinde die Krise herbeiführen und ihn dem Tode überliefern würde. Jesus sah dies voraus. Gleichnisse und Aussprüche wie Matth. 21, 33—46 (vgl. Jes. 28, 16; Ps. 118, 22) thun dies deutlich dar und beweisen zugleich, daß er den innern Zusammenhang und die Wahlverwandtschaft der Sünde und des Hasses seiner Zeitgenossen mit der Sünde und dem Haß der Menschen überhaupt klar durchschaute. Die Sünde ist ja ihrer Natur nach Abkehr von Gott, und es liegt daher durchaus in ihrer Consequenz, daß sie sich bis zum Hasse und zur Verwerfung dessen steigert, der die Offenbarung des Göttlichen in der Welt ist, die Offenbarung der Gerechtigkeit und der Liebe. Indem er also in die Welt kam, kam er unter Voraussicht dieser Consequenz und mit dem Vorsatz, in der Erleidung dieser Consequenz die Macht der Sünde zu brechen. Die Sünder werden ihn tödten, das weiß er, aber an dem Tode ihres Wohlthäters, ihres Retters, wird sich ihre Feindschaft selbst richten und wird sie zum Ablassen von derselben vermögen. Indem seine todesmuthige Liebe zu ihnen sich erschließt, werden sie sich ihrer Bosheit schämen und ihren Haß in Liebe umzustimmen, diese an seiner Liebe zu entzünden suchen.

Denn einmal ist es diese Liebesgesinnung, welche sein Todesopfer so unendlich werthvoll macht. Nicht eine That, nicht ein Leiden als solches ist auch nur ethisch gut und bedeutungsvoll, sondern dies wird sie, wird es erst durch die den Thäter, den Dulder beseelende Gesinnung. Stirbt einer für's Vaterland weil er muß, nicht aus opferwilliger Selbsthingabe, so ist das gewiß kein Heldentod, der des Nachruhms würdig wäre, und ein solcher Mann wird durch sein vorheriges Verhalten kaum zur Begeisterung entflammen und seinem Vaterlande wenig nützen. Hingegen war es gerade die Liebesgesinnung Christi, die ihn an dem Haß und Feindschaft der Menschheit

nicht irre werden ließ, dessen unendliches Mitgefühl mit ihr vielmehr dadurch erst recht erregt wurde, weil er es als die Ausgeburt ihres Sündenverderbens erkannte, dem es eben galt Einhalt zu thun. „Vater vergib ihnen, sagt er daher, denn sie wissen nicht was sie thun." Sie kreuzigen ihn, aber sie wissen nicht daß sie ihn zum Zeichen ihrer Sünde kreuzigen, der Strafe gebührt und von wegen welcher die Pfeile der göttlichen Gerechtigkeit auf den Gekreuzigten herniederblitzen, Joh. 3, 14; 2 Kor. 5, 21. Ihre Sünde ist's ja doch, welche ihm den Angstschweiß auspreßt, jenen furchtbaren Angstschrei aus seiner beklommenen Brust hervorstößt und ihm das Angesicht Gottes verdunkeln will; aber in seiner unendlichen Liebe für sie, die Menschheit, leidet er die Gewalt, die Pein derselben durch, ja liebesmächtig concentrirt er sie in sich als dem Herzen der Menschheit, damit sie an seiner Lebensenergie sich breche und so auch für diese unschädlich werde. Das konnte er aber in seiner Lebensenergie nur dadurch bewirken, daß er seinen Opfertod als vollkommene Selbsthingabe für die Menschheit und an ihrer Statt Gott entgegenbrachte. Diese Thatsache ist es, die seinem Opferblut eine Sühnkraft mittheilt, welche für die gesammte Menschheit ausreicht. Die Selbsthingabe an Gott, welche das Opfer des alten Bundes versinnbildete und die von Niemand geleistet werden konnte, diese hat Christus vollzogen im Mittelpunkt der Menschheit und als ihr Herz, und deßwegen sieht nun Gott seine That als die That der Menschheit selbst an. Als der in Lebens- und Leidensgehorsam sich Gotte vollkommen zum Selbstopfer geweiht hat, ist er der Geliebte, und in ihm sind wir daher gleichfalls Gott angenehm und von ihm geliebt, Eph. 1, 6 f. Wären wir nur unter dem Kreuz vertreten gewesen, dann Wehe uns! aber wir waren auch an dem Kreuz vertreten, und die letztere Repräsentation hat über die erstere den Sieg davon getragen, weil sie allein dem Willen Gottes entsprach und weil, zufolge seiner Liebesgesinnung gegen uns, sie eine Realität für ihn besaß, wie die andere sie nicht besitzen konnte.

4. Der thätige und leidende Gehorsam Christi (obedientia activa et passiva). Bekanntlich war über die Auffassungsweise beider nicht immer Uebereinstimmung. Im ersteren hat Christus das Gesetz Gottes vollkommen erfüllt, im zweiten den Fluch und Strafe unserer Sünde und Uebertretungen getragen und an unserer Statt erduldet. Manchmal hat man beide getrennt und den thätigen unserer unvollkommenen Gesetzeserfüllung zu Gute geschrieben, die uns von wegen seiner vollkommenen

Erfüllung derselben nicht angerechnet werde, durch den leidenden hingegen unsere begangenen Missethaten bedeckt, unsere Sündenschuld bezahlt sein lassen. Nun ist es allerdings richtig, daß er für uns das Gesetz erfüllt hat, aber nicht in dem Sinne, daß dies uns direkt angerechnet würde, denn dann wären wir überhaupt von der Haltung des Gesetzes entbunden, sondern in dem Sinne, daß dadurch sein Leidensgehorsam erst seine volle Bedeutung erhält. Hätte er selbst das Gesetz nicht erfüllt, so würde sein Leiden nur ihm selbst haben gelten und nicht einmal für ihn Genüge thun können, geschweige denn für Andere. Deßhalb wäre es auch ebenso unrecht zu sagen, sein Gesetzesgehorsam sei, weil seiner persönlichen Vollkommenheit wegen nothwendig, gar nicht für Andere geübt worden und komme uns nicht zu Gute; denn persönlich dazu verpflichtet bleibe ihm kein Ueberschuß, welchen er uns zuwenden könne. Hat er sich der Sünder wegen des Leidensgehorsams unterzogen, dann ihretwegen auch des Lebensgehorsams, welcher die nothwendige Voraussetzung von jenem bildet; war derselbe aber nothwendig damit sein Leiden die nöthige Wollkraft besitze, dann kommt er uns auch zu Gut, nämlich in diesem.

Man kann überhaupt Thun und Leiden gar nicht trennen im gesammten Lebenslaufe des Herrn bis in seinen Tod hinein. In die sündige Menschenwelt hineinzutreten, inmitten von Sündern zu leben, ihr Elend, Noth und Jammer wie Ungerechtigkeit und Feindschaft anzusehen und zu erfahren, war von Anfang an für ihn ein Leiden, das tiefe Furchen in seiner Seele zog, und das im Kreuzestod nur seinen Höhepunkt erreichte. Aber mit energischer Thatkraft nahm er dieses Leiden auch in seinen Willen auf, weihte sich mit festem Vorsatz demselben schon in der Taufe, hielt in der thätigen Ausübung seines Erlöserberufs den letzten schweren Leidensgang stets im Auge und gab in seinem Tode sich zum Opfer hin für die Welt — zu einem Opfer, das seinen unendlichen Werth ja eben dadurch empfing, daß er es selbst brachte und vermöge der vollkommenen Hingabe an Gott darin die Stelle der Menschheit vertrat, die das Opfer der Selbsthingabe nicht zu bringen vermag. In Hebr. 5, 7—9 ist dieser Gesichtspunkt klar hervorgehoben. Während seines Lebensganges schon hatte er seine Leidensproben zu bestehen und mit ständigem betendem Aufblick zu Gott um Bewährung ging er seinem Opfertod entgegen — zu Gott, der seinen Gehorsam selbst unter der schauerlichen Gewalt des Todes mit Siegerkraft über denselben belohnte. Freilich war er der Sohn, aber deßhalb mußte er doch unter dem Druck der Leiden Gehorsam lernen, denn wie hätte er sonst der wahre Men-

schenſohn ſein können, der das beſtimmungsmäßige ideale Verhältniß des Menſchen zu Gott in ſich (und ſeinem Thun und Leiden) verwirklichte, jene Vollendung erreichte, vermöge deren er Errettungs- und Seligkeitsurheber aller ihm Gehorſamen ſein kann? Das iſt auch zur Genüge aus ſeinen eignen Ausſprüchen zu erſehen. Sein Thun und Reden hatte doch auf das Heil der Menſchen ſein Abſehen, und darin begriffen weiß er ſich ganz ebenſo in der ihm zukommenden Wirkungsſphäre wie der Vater in der Seinen thätig iſt, Joh. 5, 17. Er weiß ſich dazu vom Vater in die Welt geſendet und deſſen Willen auszuüben iſt ihm Speiſe und Trank; und der Vater eben hat ihn zum Lebensbrod für die Welt beſtimmt, wozu er ſich jedoch ſelbſt hergeben muß durch den Tod, denn ſein Fleiſch iſt die rechte Speiſe, ſein Blut der rechte Trank, Joh. 6, 33 ff. Er wird wohl durch Verrath den Feinden in die Hände geliefert, aber ſein Todesgang nimmt dennoch ſeinen Verlauf gemäß der Schrift und gemäß göttlicher Beſtimmung (Matth. 26, 24; Mark. 14, 21; Luk. 22, 22: κατὰ τὸ ὡρισμένον), weſſen er ſich ja klar bewußt iſt und die zu erfüllen er ſich angelegen ſein läßt. So iſt denn ſein Tod der Höhepunkt ſeines thätigen Gehorſams ſowohl wie ſeines leidenden, wornach es alſo thöricht wäre zu fragen, welcher Antheil in der Erwerbung unſers Heils jedem zukomme und wie jeder (für ſich) uns zu gut geſchrieben werde. Beide gehen vielmehr zur untrennbaren Einheit zuſammen und ſind gleich weſentlich für die Bedeutung Chriſti als des Heilsmittlers.

§ 57. Die Genugthuung Chriſti. Indem Chriſtus ſich ſelbſt als reines und vollkommenes Sühnopfer für die Sünden der Welt geopfert, hat er einerſeits aufs Höchſte die ewige Liebe Gottes geoffenbart und andererſeits die Anforderungen ſeiner Gerechtigkeit befriedigt, da ſein Selbſtopfer aus dem Herzen der Gottheit herausgeboren, doch an Stelle der Menſchheit gebracht und ſo eine Verſöhnung mit Gott und Erlöſung von Sünden zu Stande gebracht wird, welche die ganze Menſchheit umfaßt, heilskräftig jedoch ſich nur an ſolchen erweiſen kann, die mit Chriſtus ſich in Lebensgemeinſchaft ſetzen.

1. Offenbarung der Liebe Gottes. Das was Chriſtus geleiſtet für die Welt iſt die Folge des ewigen göttlichen Liebesrathſchluſſes (1 Joh. 4, 10). Er iſt der Sohn der Liebe, der an jenem Rathſchluß ſelbſt mitbetheiligt war; indem er den Willen des Vaters vollführte und alſo zu-

gleich auch seinen eignen zur Ausführung brachte (1 Tim. 2, 6), mußte seine Leidensthat die Liebesgesinnung Gottes auf eine Weise offenbar machen, die für die Strenge der Gerechtigkeit keinen Raum übrig zu lassen und Gott als ewig versöhnt darzustellen scheint (2 Kor. 5, 19). Darnach fiele die Nothwendigkeit der Versöhnung ganz auf Seite der Menschheit, und das Augenmerk Gottes in Christo wäre nur darauf ausgegangen, die Menschen versöhnlich zu stimmen und zu heiligem Leben zu beeinflußen. Allein die solches annehmen sehen in Christo meist nur den gottbegeisterten Propheten, in dem folglich Gott nicht *selbst* offenbar, in dessen Leiden also auch seine Liebe nicht ihren höchsten Triumph feiern kann, wie doch die Schrift erklärt. Freilich ist Gott in Christo mit der Welt ewig versöhnt in dem Sinne, daß er ihr Heil will und es gesichert weiß; die Versöhnung ist eine *Forderung* seiner Liebe, und ist zugleich in der Weisheit dieser und durch ihre unendliche Lebenskraft ermöglicht; aber damit ist nun nicht gesagt, daß er die Sünde ruhig hinnehmen und nicht umhinkann, sich die Sünder um jeden Preis wieder gewogen zu machen.

2. *Die Anforderungen der Gerechtigkeit befriedigt.* Wir fanden im vorletzten Paragraph Nr. 2, daß die Liebe selbst auf der Befriedigung solcher Anforderungen bestehen muß, weil die Gerechtigkeit in ihrem Dienste steht und sie um ihrer eignen Ehre willen daohne ihr Leben nicht mittheilen kann. Darum ist Christi blutiges Sühnopfer zugleich die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, im Hinblick auf welches allein er in Geduld die Sünden der Vergangenheit tragen und den gläubigen Sünder rechtfertigen kann (Röm. 3, 25. 26). So gewiß Gott seine Liebe im Tode Christi für uns Sünder zu erkennen gibt (Röm. 5, 8. 10), so gewiß mußte er doch zu unserer Rechtfertigung den Heiligen durch unsere Sünden als Sünder darstellen und richten — um den Zweck der Liebe zu erreichen (2 Kor. 5, 21).

Um der Gerechtigkeit vollkommene *Genugthuung* zu leisten mußte Christus nicht in dem Sinne unser Substitut sein, daß er in jeder Beziehung den Gehorsam zu erfüllen gehabt hätte, den wir hätten bringen sollen, aber nicht gebracht haben, oder daß er die Strafe unserer Sünde erduldet hätte, die wir sonst hätten erleiden müssen. Die Schrift lehrt weder das eine noch das andere. Noch auch konnte er es—das erstere nicht, weil er nicht in alle Lebensstände und Lebenslagen eingehen konnte, in welchen die Menschen Gott zu gehorsamen verpflichtet sind; das letztere nicht, weil die Höllenpein auszustehen, den ewigen Tod auch nur für einen Augenblick erleiden zu

können, von dem Begriff seiner Person absolut verwehrt wird. Aber vollkommene Selbsthingabe an Gott, welche den Begriff des wahren Gehorsams ausmacht, den wir Gott schuldig waren, konnte er im Leben und im Sterben üben, und eben damit brachte er ein Sühnopfer dar, das alle Schuld unsers Ungehorsams deckte und in ihm die Menschheit selbst vor dem göttlichen Zorne geschützt, als Gotte geweiht und so als rein und gottwohlgefällig darstellt. Eben bei Vollzug seiner Selbsthingabe empfand er das Mißfallen Gottes, den Strahl seines Zorns, welcher die sündige Selbstsucht der Menschheit traf, und so wurde sein hohenpriesterliches Mitgefühl, das in die Sündennoth der Welt einging, zugleich zum Bußschmerz für die Welt, in welchem er das Widergöttliche der Sünde in seiner ganzen Verwerflichkeit und Strafwürdigkeit durchlebte und zugleich die selbstische Sündengesinnung der Welt im Kerne zu Gott hin umbog. Das war eine gewaltige Aufgabe, sich so mit der Menschheit zu identificiren, als Uebelthäter behandeln zu lassen, ihre Sünden zu tragen und sie hohenpriesterlich Gott zu weihen, aber sie gelang ihm vollkommen (Jes. 53, 11; Luk. 22, 37; Joh. 1, 29), so vollkommen, „daß Gott gerecht sein kann und (dennoch) gerecht machen den, der da ist des Glaubens an Jesum."

3. Die Genugthuung ergibt sich aus der Vollkommenheit des Sühnopfers Christi. Zur Ermöglichung der Versöhnung mußte Gott das Sühnopfer stellen, und doch mußte die Menschheit es bringen, sollte es ihr zu Gute kommen. Es mußte aus dem Herzen Gottes und aus dem Herzen der Menschheit herausgeboren, und doch durfte es nur ein Sühn- und Ganzopfer sein. Wenn daher die Einen sagen, vermöge seiner Gottheit habe der Tod Christi sühnende Kraft, und die Andern, diese Kraft sei demselben vermöge seiner Menschheit beizumessen, so haben beide die Wahrheit für sich, aber nicht die ganze, sondern nur ein Theil der Wahrheit; denn ohne die göttliche Wesensseite wäre sein Tod nur der Tod eines bloßen Menschen, ohne die menschliche aber wäre derselbe gar nicht möglich und könnte nicht das Leiden und die That der Menschheit sein und also dieser nicht zu Gute kommen. Wäre er als einzelner Mensch auch vollkommen tadellos, so könnte doch sein Tod nur etwa für einen seiner Mitmenschen genugthuende Bedeutung haben, nicht aber für die ganze Menschheit zu aller Zeit, ja in Ewigkeit, da es um ein zu erwirkendes Verhältniß zu Gott sich handelt, das von ewiger Dauer sein soll. Eine ewige Erlösung konnte Christus nur zuwege bringen, wenn er kraft ewigen Geistes sich selbst Gotte darbrachte (Hebr. 9, 12. 14), des ewigen Geistes,

der als das göttliche Centrum seiner Persönlichkeit aus der Ewigkeitstiefe Gottes stammt, daher auch die Energie seines menschlichen Geisteslebens quellhaft darreicht und in welchem also der Mensch Jesus selbst in die Ewigkeit ausgreift und wodurch dessen Tod eine Bedeutung von ewiger Geltung gewinnt. Nur kraft des göttlichen Geistesprincips ist Christus der vollkommene Mensch, der Idealmensch, also der wahre Hohepriester und Stellvertreter der Menschheit, der ins Heiligthum des Himmels vor Gott mit seinem eignen Blute treten kann als demjenigen, das in den Augen Gottes die Sünden aller Welt aufwiegt und wodurch er die Menschheit sich zum Eigenthum erkauft, das der Vater als solches anerkennt und behandelt. Nach allem Vorhergehenden hat demnach das Opfer Christi die Kraft der Sühne und Genugthuung,

1) Weil es, aus der Liebe Gottes zur Welt herausgeboren, dem göttlichen Rathschluß gemäß ist und dem göttlichen Heilswillen entspricht.

2) Weil Christus in Folge des Göttlichen in ihm der Idealmensch oder das geistige Stammhaupt und der Repräsentant der Menschheit ist, der sie sammt und sonders auf seinem hohenpriesterlichen Herzen tragen und stellvertretend für sie einstehen kann.

3) Weil er als der vollkommen Reine und Sündlose für sich selbst der Sühne nicht bedarf und daher alles Verdienst seines Thuns und Leidens den Menschen zuwenden und ihnen kann zu Gute kommen lassen.

4) Weil er in dem allumfassenden und alldurchdringenden Vernunftblick seines Geistes erkennt sowohl was auf Seite der Menschheit als auf Seiten Gottes zur Versöhnung beider erforderlich ist und infolge solcher Erkenntniß sein Opfer bringt.

5) Weil er in vollkommenem Liebesgehorsam in den Tod hineinging (Phil. 2, 8; 2 Kor. 5, 14. 15) und daher sein Blut die unendliche Kraft ewiger Geistesweihe besitzt. Das schon im Thierblut (vorbildlich) Sühnende ist das durch den Opfernden frei in den Tod dahingegebene Leben (3 Mos. 17, 11). Da nun in seiner Kreuzigung die Selbsthingabe Christi an Gott sich vollzieht, so „muß die Bedeutung, Kraft und Wirksamkeit dieses Todes ganz der eigenthümlichen Natur und Würde dieser Person entsprechen. Er selbst aber bezeichnet ausdrücklich Matth. 20, 28 seinen Tod als stellvertretende Darbringung eines Lösegeldes. Wegen der Beschaffenheit seiner Person muß demnach diese Stellvertretung vollkommen, die Genugthuung befriedigend, die Erlösung wirklich und ewig sein“ (Moll).

4. Was durch Christi stellvertretende Genugthuung bewirkt wird. a) Erlösung. Christus hat „eine ewige Erlösung erfunden". Sein Blut, als das Blut eines „unschuldigen und unbefleckten Lammes", ja sich selbst hat er dahingegeben zu einem Lösegeld für unsere Sündenschuld. Dargebracht hat er es nicht dem Satan, der kein Recht über die Menschen hat anders als inwiefern die göttliche Gerechtigkeit ihn etwa als Mittel ihres Strafwaltens gebrauchen kann, sondern Gottes Gerechtigkeit, die in Anschauung desselben ihren Forderungen entsagt, weil ihnen vollkommen Genüge geschehen ist, und nun um Christi willen den Sünder frei ausgehen läßt. Eine Erlösung also ist es von aller Schuld und Strafe der Sünde, wie auch in der Lebensgemeinschaft mit Christo von der Macht derselben.

b) Versöhnung. Christus hat die Strafforderung des Gesetzes befriedigt und zugleich den Ansprüchen der Gerechtigkeit auf vollkommenen Liebesgehorsam durch seine freiwillige Selbsthingabe genuggethan, damit aber die Feindschaft zwischen Gott und der Welt aufgehoben, hinweggethan, weil die Ursache ihres Bestehens beseitigt, so daß uns durch ihn nun freudiger Zugang zum Vater möglich ist, Kol. 2, 14; 1, 20 ff; Eph. 1, 14 ff. Die Feindschaft darin tödtend, hat er uns durch sein Kreuz mit Gott versöhnt; ja „noch als Feinde sind wir Gotte versöhnt worden durch den Tod seines Sohnes", Röm. 5, 10. Also Gott hat das in seinen Tod auslaufende Thun und Leiden Christi vor sich etwas gelten lassen; er legt demselben einen objektiven unendlichen Werth bei, kraft dessen er die Menschheit ansieht nicht wie sie an sich, sondern wie sie in Christo ist, von seiner schützenden und für sie einstehenden Liebe umschlossen, und ist so in Ansehung des Geliebten ewig mit der Welt versöhnt. „Denn Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber, indem er ihnen ihre Sünden nicht zurechnet und unter uns das Wort von der Versöhnung eingesetzt hat." Es ist demnach ein Friedensverhältniß zwischen Gott und der Welt, welches das Wort „Versöhnung" zum Ausdruck bringt; dieses Friedensverhältniß wäre jedoch unmöglich, wenn nicht in Gott selbst durch Christum Liebe und Gerechtigkeit in Einklang gesetzt wären. Das besagt auch die zuletzt angeführte Stelle.—Gott hat die Versöhnung gestiftet und ist doch zugleich nur in Christo mit der Welt versöhnt, weil durch diesen seine Gerechtigkeit befriedigt worden und das Hinderniß beseitigt ist, das der Mittheilung seiner Liebe an die Welt im Wege stand. Ich kann mir nicht versagen, in den Worten Kahnis' eine Stelle des Bernhard von Clairvaux hierherzusetzen, die jedoch

im Lichte unserer vorstehenden Erörterung aufzufassen sind: „Die Barmherzigkeit und die Wahrheit standen einst vor Gottes Thron. Die Barmherzigkeit begehrte Rettung der elenden Creatur; die Wahrheit forderte, daß Gott sein Wort vom Tod Adams und seiner Nachkommen halten müsse. Als sich beide nun eine Zeit gestritten hatten, da schrieb der Richter mit seinen Fingern die Entscheidung: Der Tod soll etwas Gutes werden, so wird euch beiden genuggethan. Der Himmel erstaunte über das tiefe Wort. Aber, wie mag das geschehen? fragte man. Wie mag der Tod, der so grausam und bitter ist, gut werden? Der Richter: Der Tod von Sündern ist erschrecklich, der Tod von Heiligen köstlich. Sollte er es nicht sein, wenn er der Eingang zum Leben ist? Ja, dann ist er köstlich, riefen Alle. Aber wie mag das geschehen? Es darf nur Jemand sterben, antwortete Gott, der nicht zu sterben braucht. Ein theures Wort, riefen Alle. Aber die Wahrheit durchläuft vergebens die Erde, sie findet keinen Reinen. Die Barmherzigkeit durcheilt den Himmel und findet zwar Reinheit, aber nicht Liebe genug. Traurig kehren sie zurück. Der Friede sagt zu ihnen: Es gibt keinen, der solche That vollbringen könnte; der den Rath gegeben, mag auch Hilfe leisten. Der Herr aber, der dies Gespräch gehört, gab mit einem Winke die Erhörung. Der Engel stieg herab, der Tochter Zion zu melden: Siehe, dein König kommt! Und als er kam, brachte er den Frieden mit, so daß die Engel sangen: „Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!"

5. Der Umfang der Versöhnung. Dieser richtet sich natürlich nach dem Werth und Bedeutung von Christi stellvertretender Genugthuung. Ist diese allumfassend, so ist es auch jene, ist sie es aber nicht, so ist es auch jene nicht. Es geht nicht an, daß man mit dem Calvinismus das Dekret zur Seligkeit nur ein Theil der Menschen in sich begreifen läßt und dennoch sagt: an und für sich habe zwar Christi Tod Kraft und Verdienst genug für Alle, aber in der That sei Christus bloß für die gestorben, die zur Seligkeit bestimmt seien. Vielmehr ist Christus nur für diese gestorben, so hat sein Tod auch nur für sie Bedeutung und ausreichendes Verdienst. Es soll ja der Erlöser das göttliche Dekret bloß zur Ausführung bringen, wie sollte also seinem Leben und Tode eine größere Kräftigkeit beizumessen sein als eben solche Ausführung erheischt? Augenscheinlich liegt die reformirte Christologie hier im Widerspruch mit sich selbst. Allein der Nerv der stellvertretenden Genugthuung Christi besteht gerade darin, daß sie eine allumfassende ist, Der Menschensohn ist entweder der vollkom-

mene Idealmensch, das zweite Stammhaupt, der Repräsentant der gesamm ten Menschheit, dessen Thun und Leiden Allen gilt, oder aber gilt sein Thun und Leiden nicht Allen, so ist er auch nicht solcher Idealmensch und Repräsentant; die Bedeutung auch seiner Persönlichkeit schrumpft verhältnißmäßig zusammen. Aber wir haben von der Würde und Vollkommenheit seiner Person aus auf die Bedeutung seines Thuns und Leidens zu schließen, nicht umgekehrt, und demgemäß ist die letztere so groß und reicht sie so weit wie die Menschheit selbst, und ist diese also in ihrer Gesammtheit von der durch ihn gestifteten Versöhnung umschlossen. Und damit stimmen die Schriftaussagen durchweg überein, wie jeder Bibelleser sich leicht überzeugen kann. Freilich werden aber nicht alle der erlösenden und versöhnenden Kraft Christi und seines Verdienstes theilhaftig, weil der Menschheitsorganismus, dessen Haupt und Herz er ist, ein geistiger ist, und jeder Einzelne als Glied desselben der in ihm waltenden Lebenskräfte nur theilhaftig wird, wenn er selbstthätig sich dieselben aneignet; wenn er hingegen eigenwillig sich von demselben trennt, so ist er der vom Weinstock abgeschnittenen Rebe gleich, die ja verdorren muß. Daher die Nothwendigkeit, eine eigentliche Lebensgemeinschaft mit Christo einzugehen, soll die objektive Erlösung und Versöhnung zur subjektiven Wahrheit werden. Das objektive Friedensverhältniß zu Gott wird erst durch den Glauben beseligendes subjektives Erfahrniß, Röm. 5, 1.

Christi königliches Amt.

Dasselbe ist der naturgemäße Ausdruck der Würde seiner Person. Als der gottgesandte und geistgesalbte Davidssohn entspricht er den Weissagungen des Alten Testaments von ihm. Schon während seiner irdischen Niedrigkeit leuchtet hin und wieder seine königliche Herrlichkeit hervor und bekundet er die ihm zukommende Herrschermacht. Obwohl scheinbar unterliegend, beweist sie gerade im Tode ihre siegreiche Gewalt, indem er durch seinen Gang in die Unterwelt seine Ohmacht auch über das Todtenreich bekundet und durch seine Auferstehung den Tod selbst besiegt und zum Leben verklärt. Mit seiner Himmelfahrt ergreift er Besitz von seiner vorweltlichen Herrlichkeit und regiert nun allwaltend das Reich der Gnade, bis er es zum Reich der Herrlichkeit verklärt hat.

§ 58. Der König in Niedrigkeit. Als der Messias, in dem die Weissagung von einem künftigen Herrscher ihre Erfüllung findet, be-

wies er sich auf Erden als König in seinem königlichen Bewußtsein, sowie durch seine Wunderkraft und die Aussendung seiner Reichsboten.

1. Die messianischen Weissagungen sind vornehmlich Weissagungen von dem künftigen König. Schon im Segen Jakobs über seine Söhne und in den Gesichten Bileams ist das der Gesichtspunkt und Kern der Vorherverkündigung (1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17); ein Ruhebringer wird er sein und ein mit dem Königsscepter Betrauter. Die Verheißung vom Davidssohne aber (2 Sam. 7), dessen Reich unvergängliche Dauer haben wird, klingt vielfach durch in Stellen, wie Ps. 2, 72, 110; Jes. 2, 2 ff; Micha 4, 2 ff; Jes. 55, 4; Jer. 33, 15 ff; Micha 5, 1 u. s. w. Gerecht wird er sein und von unendlicher Herrscherkraft, weil er das Abzeichen der Herrschaft auf der Schulter trägt, aus der Ewigkeit heraus zum Könige geboren ist, Jes. 9, 6.

2. Christi königliches Bewußtsein offenbart sich einmal darin, daß er sich als den verheißenen Davidsohn weiß und sich so nennen läßt, und zur selben Zeit als dessen Herrn (Luk. 18, 38; Matth. 22, 42—45), daß er in Jerusalem als der König Israels unter dem Jubelruf der Menge einzieht und darin die Erfüllung einer prophetischen Weissagung erkennt (Matth. 21, 5 f). Sodann in der Beziehung, in welcher er sich zum Reich Gottes setzt als dessen Haupt und Gründer, der zur Ausbreitung desselben die Apostel aussendet und bevollmächtigt auf eigene Autorität hin, die Geschicke dieses Reichs vorauszeichnet und seine allgewaltige Gegenwart verheißt bis an's Weltende (Matth. 28, 19 f). Noch kurz vor seinem Tode und vor seinem Richter spricht dies siegesstarke Königsbewußtsein aus ihm (Joh. 18, 37). Seine Wunderthaten aber sind der unwiderlegliche Beweis seiner Königsmacht, indem er durch sie sogar die Natur in den Dienst seines Reiches stellt, wollten doch die Juden nach einem seiner Wunder ihn zu ihrem König aufwerfen, freilich in ihrem Sinne, aber es zeigt doch, daß sie sein Thun als königliche Machtentfaltung auffaßten (Joh. 6, 15).

§ 59. Christi Erscheinung in der Unterwelt. Sie ist durch die apostolische Verkündigung beglaubigt und bezeichnet die beginnende Offenbarung seiner durch den Tod hindurchgegangenen Lebensmacht, von der auch die Todtenwelt nicht ausgeschlossen ist; ihre bestimmte Bedeutung aber für die Geister selbst läßt sich nicht mit Gewißheit ermitteln.

1. Sie ist Schriftlehre. „Hinabgefahren zur Hölle" ist wohl erst spät in's apostolische Glaubensbekenntniß gekommen, drückt aber den Sinn von Schriftstellen, wie Apstg. 2, 30. 31; Röm. 10, 7; Eph. 4, 8. 9; 1 Petr. 3, 18—20, richtig aus. Das griech. Hades, hebr. Scheol und altd. Hel (engl. hell) bedeutet den unsichtbaren jenseitigen Zustand, in welchem die Abgeschiedenen weilen, den Mittelzustand, der den „Ort" der beginnenden Seligkeit wie der beginnenden Verdammniß in sich faßt und der abschließenden Vollendung noch entgegenharrt. Christi Wort am Kreuz zum Schächer: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein", bezeugt, daß er wirklich in die Unterwelt gegangen und der Schächer in seiner beseligenden Nähe Paradiesesfrieden genoß. Man hätte der Petristelle wegen die Thatsache nicht läugnen sollen, sintemal sie selbst ein starker Beweis dafür ist, wie die neuere exegetische Forschung deutlich feststellt. Der Zusammenhang läßt gar keine andere Deutung zu, und die bei Vielen beliebte Auslegung von der „im Geiste Christi" geschehenen Predigt Noah's unter den Leuten seiner Zeit ist sprachlich absolut unhaltbar. Auch eine ganze Anzahl namhafter englischer Theologen nehmen daher die „Hadesfahrt" Christi als gesichertes Ergebniß der Schriftlehre an, unter welchen ich nur Farrar und Pope nenne, letzterer unbestritten der Hauptdogmatiker des Methodismus.

2. Der naturgemäße Ausdruck seiner beginnenden königlichen Lebensentfaltung. Zwar ist sie in einem Sinne als die tiefste Consequenz seines Todes zu fassen, gemäß welcher seine Seele wirklich vom Leibe getrennt ward und in den „entkleideten" Todeszustand eintrat. Ohne einzugehen in dieses Erfahrniß wäre er nicht thatsächlich gestorben gewesen. Aber er trat schon in den Todeszustand ein mit Siegeskraft, war ja sein Ruf am Kreuz: es ist vollbracht! bereits ein Siegesruf. Seiner Auferstehung gewiß und den Leib während seines Weilens im Grabe vor Verwesung schützend, denn auch in der Abgeschiedenheit von diesem war er ja dem Geiste nach dennoch derselbe eine Gottmensch, offenbarte sich seine Lebensmacht schon im Todtenreiche als Macht über den Tod, und davon konnten die Geister jenseits sicher Kunde nehmen. Mit Meyer u. A. ihn als den bereits Auferstandenen hinabfahren zu lassen, kann nur unter Pressen des Schriftbuchstabens geschehen und entbehrt aller dogmatischen Nöthigung; daß er der aufzuerstehende Fürst des Lebens sei, konnte nicht verborgen bleiben. Nur wenn dies auch während seines Weilens im Hades keinen Augenblick unsicher war, bewies er sich als der Herr über Todte wie Lebendige, Röm. 14, 9.

3. Bedeutung für die Todten. Jedenfalls war sie Lebens- und daher Machtentfaltung im Todtenreich—ein Zeichen, daß wie das Diesseits so das Jenseits unter seiner Königsobmacht stehe. Daß er nicht, wie die Reformirten meinten, die Qualen der Hölle dort erlitt für uns, ist aus Obigem klar (vgl. § 57), und daß er damit nicht bloß seinen Triumph über Teufel und Hölle zur Schau stellen wollte, ist nicht minder ersichtlich, wiewohl derselbe allerdings dadurch zu Tage trat. Die Petristelle redet von seiner Predigt zu den „Geistern im Gefängniß"; war diese Heilsverkündigung für Alle, die im Glauben dieselbe annehmen wollten? Wäre 1 Petri 4, 6 mit gesicherter exegetischer Berechtigung hierherzuziehen, so würde dies als zuverlässiges Resultat zu betrachten sein; wie es ist, nicht, wiewohl seine Heilsverkündigung an solche, die im Leben nichts von ihm, dem Sünderheiland, vernehmen und also auch keine Stellung zu ihm nehmen konnten, keinen Schriftgrund gegen sich hat. Wir müssen jedoch darüber uns unserer Unwissenheit bescheiden.

§ 60. Christi Auferstehung. In der Auferstehung feiert die Lebensmacht Christi ihren Triumph und seine Personentwickelung ihre Vollendung, indem sich in ihr der Anfang seiner Verherrlichung darstellt. Als der Fürst des Lebens konnte er keinen Theil seines Wesensbestandes im Tode belassen; die Wiedervereinigung mit dem Leibe mußte diesen in einen unvergänglichen lebensherrlichen Verklärungszustand erheben, der prophetisch auf die demgemäße Verklärung der Menschheit und der Welt hinausweist. Die Auferstehung ist daher das Siegeszeichen für den Glauben der Christen, deren sie innerlich gewiß sein würden, wäre sie auch äußerlich nicht so stark beglaubigt, wie sie es ist.

1. Die Offenbarung seiner Lebensherrlichkeit. Gott konnte nicht zugeben, daß sein Heiliger im Todeszustand bleibe, sein Leib der Verwesung anheimfalle, Apstg. 2, 31. In seiner Auferweckung stand die Ehre des Vaters selbst im Spiel und kam seine eigne Herrlichkeit zur Offenbarung, Röm 6, 4; Ephes. 1, 20. Und wie konnte der, welcher schon in Niedrigkeit seine Auferstehung vorempfand und vorausverkündigte (z. B. Joh. 2, 19), der als selbstständigen göttlichen Lebensherd sich wußte, begabt mit der Vollkraft, den Tod als seine That zu durchwalten und also durch denselben seine Identität hindurchzuretten (Joh. 5, 26; 10. 17. 18), wie konnte der vom Tode überwältigt werden und behalten bleiben! Er ist ja

die Offenbarung Gottes in der Welt und daher das Leben der Welt, und sollte dauernd den Tod erleiden können, der doch dem göttlichen Leben feindlich entgegensteht! Vielmehr muß seine unverwüstliche Lebensmacht durch den Tod hindurchbrechen und in seiner Auferstehung als göttliche, als die Macht des Sohnes Gottes sich erweisen, Röm. 1, 4.

Sie hat also Bedeutung für seine Personvollendung nach dieser Stelle. Der ganze geistleibliche Christus, eben der, der dem Fleische nach von David stammt, ist nun in die dem Sohne Gottes zukommende Seinsweise erhoben. Die Bitte vor seinem Tode, mit seiner vorweltlichen Herrlichkeit auf's Neue durchleuchtet zu werden, erhält ihre beginnende Erhörung, ihre vollendete erst mit der Himmelfahrt. Es ist verkehrt, in der Auferstehung schon den vollen Verherrlichungszustand gegeben zu denken und seine Selbsterscheinungen vor der Himmelfahrt als zeitweises Heraustreten aus demselben zu betrachten, bloß der Jünger wegen. Vielmehr war diese Zwischenzeit für ihn selbst die Zeit fortschreitender Verklärung, die in der Himmelfahrt ihre Vollendung erreichte. Doch seine Geistesmacht kam in der Auferstehung selbst zum Durchbruch und bildete sich den Leib zum adäquaten Organ ihrer Bethätigung aus.

2. Die Bedeutung für sein Werk. Nach Röm. 4, 25 ist Jesus um unserer Sünden willen in den Tod dahingegeben, und um unserer Rechtfertigung willen auferwecket, und in 1 Petr. 1, 3 wird seine Auferstehung mit unserer Wiedergeburt und neuen Lebenshoffnung in Beziehung gesetzt. 1 Kor. 15, 14 ff. behauptet, daß ohne die Thatsache seiner Auferstehung die Predigt von Christo vergeblich, keine Sündenvergebung möglich, die Hoffnung des Christen auf künftiges Leben und Seligkeit eitel und nichtig sei. Darnach ist seine Auferstehung von größter Bedeutung für sein Werk, ja ohne sie fällt dieses in sich selbst als werthlos zusammen. Damit wird keineswegs dem Lebens- und Leidensgehorsam Christi, seinem Opfertode die oben gezeichnete hohe Wichtigkeit für unser Heil im Geringsten abgesprochen, aber es wird behauptet, daß diese Wichtigkeit erst in der Auferstehung zum Ziele kommt. Ohne sie stünde sein Opfer auf gleicher Linie etwa mit denen des Alten Testaments, durch sie hingegen erweist sich sein Priesterthum als ein unvergängliches, so daß er das Vollgewicht seines Opfertodes geltend machen kann in der Vertretung der Gläubigen vor Gott, Hebr. 7, 23—25. Wiedergebärendes Leben vollends könnte nicht von ihm ausgehen, wenn er im Tode verblieben wäre; sondern nur wenn er des Todes Tod geworden, kann er in den in Sünden Todten neues Leben durch

seinen Geist anfachen und sie zur Aehnlichkeit mit sich verklären. In diesem Sinne haben wir die obigen Schriftstellen aufzufassen.

Allein in der Auferstehung tritt die Obmacht des Geistes Christi auch über die Materie deutlich hervor. Indem er seinen Leib, der ja gleichfalls aus Stoff-Elementen bestand und kraft seiner sinnlichen Erscheinungsweise der Sinnenwelt eingegliedert war, wiederbelebte und mit verklärender Geistesmacht durchdrang, setzte er seine den Stoff umwandelnde und in die Geistessphäre emporhebende Lebensfülle frei, die nun von diesem „Punkte" aus nicht ruhen wird, bis die Menschheit und die Welt von ihrer Herrlichkeit erfüllt und zur adäquaten Offenbarungsstätte des Geistes geworden ist. Mit andern Worten: in der Auferstehung Christi ist dem Princip und der Werdekraft nach die Auferstehung der Menschen und die Verklärung der Welt mitenthalten und verbürgt. Ohne sie wäre es mit der unsern für immer aus, mit ihr ist die Gewißheit auch der unsern gegeben, 1 Kor. 15, 20 ff., wird ja in ihr das Leben des zweiten Adam zu einer auch den Stoff durchdringenden Weltwirksamkeit freigesetzt, die erst in jener ihre Vollendung feiert.

3. Die Thatsächlichkeit von Christi Auferstehung. Ihre Bedeutung für den Glauben ist aus Obigem ersichtlich. Ohne sie könnte es gar nicht zum wahren Glauben kommen, und da durch sie Christi Werk erst heilskräftig wird, so birgt der erfahrungsmäßige Glaube die Bürgschaft von deren Wahrheit in sich als ursprünglichen Besitz. Wer des Erlösers in seiner sündentilgenden und erneuernden Kraft inne geworden, der ist eo ipso seiner Auferstehung gewiß geworden. Wer, wie Paulus, sich mit Christo gekreuzigt weiß, der weiß sich auch mit Christo auferwecket und lebendig gemacht, ja, der weiß den auferstandenen Christus selbst in sich lebendig (Eph. 2, 5. 6; Gal. 2, 20), und ein Selbstwiderspruch wäre es, wenn ihm dessen Auferstehung, aus welcher sein Erfahrungsleben doch erst erklärlich wird, noch sollte zweifelhaft sein können.

Die Zweifel an derselben sind immer von solchen ausgegangen, denen Christus nicht diese centrale Heilsbedeutung hat, die ihn entweder nur als bedeutsamen Erschließungspunkt in der Entwickelung des natürlichen Bewußtseins betrachten oder als großen Religionslehrer, auf dessen Aussagen viel zu halten sei. In beiden Fällen genügt ein Christus, der geschichtlich aufgetreten und seine Aufgabe gelöst hat, um wieder vom Schauplatz zu verschwinden und nur in der Geschichte fortzuleben und ohne eine andere als nur geschichtliche Beziehung zur (jeweiligen) Gegen-

wart zu haben. Aus der ersten Anschauung ist die Strauß'sche Mythenhypothese erwachsen, welche den „Sagenkreis" der Auferstehungsgeschichte einen Glorienkranz sein läßt, den die (erste) Gemeinde um das Haupt ihres Meisters zum Zweck seiner Verherrlichung gewunden habe. Diese Hypothese ist schon längst, einem nebelhaften Luftgebilde gleich, von der Thatsache hinweggeweht worden, daß die Evangelien in zu kurzer Zeit nach den berichteten Begebenheiten verfaßt worden sind, um einer solchen Mythenbildung den nöthigen Spielraum zu gewähren.

Im zweiten Falle sucht man mit den evangelischen Erzählungen fertig zu werden so gut es eben gehen will, ohne die (leibliche) Auferstehung Christi zugeben zu müssen. Daß die Jünger wirklich an dieselbe geglaubt haben, ist klar und wird zugegeben, da ohne solchen Glauben ihr Zeugenmuth und Aufopferungssinn ein unentwirrbares Räthsel wäre, aber man nimmt dann an, entweder sei Christus aus einem bloßen Scheintod wiedererwacht, oder sie hätten in ihrer heißen Sehnsucht nach ihm sich ihn innerlich vergegenwärtigt, ja ihre geisterhafte Stimmung sei zu solcher Höhe gestiegen, daß sie gemeint hätten, ihn in objektiver leibhaftiger Gestalt vor sich zu sehen — die sogenannte Visionshypothese — welche stillschweigend voraussetzen muß, die Jünger seien aus ihrem Einbildungswahn bis an ihr Lebensende nie herausgekommen, da sie bekanntlich kraft ihres Auferstehungsglaubens freudig den Märtyrertod starben. Wenn man dabei auch die Einwirkung des Geistes Christi hervorhebt, der Glaube der Jünger wäre immerhin bloßer Wahnglaube geblieben, und die Theorie bleibt ebenso fabelhaft, wie die Annahme Keims, daß die Auferstehung ein „Telegramm des erhöhten Christus vom Himmel" gewesen sei. Schade, daß man damals noch so wenig die Natur einer telegraphischen Depesche verstand und in ihr den Absender selbst in leibhafter Verkörperung mit Gewißheit vor sich zu sehen meinte!

Es ist hier nicht der Ort, diese Hypothesen zu widerlegen oder die Beweise für die Geschichtlichkeit der Auferstehung Christi darzustellen. Es ist genug, daß sie nothwendige Forderung des Glaubens ist und sich diesem als selbstevident bezeugt. Ebenso einleuchtend stellt sich ihre Wahrheit im Leben der Kirche dar, in welcher ja derselbe durch sie erst mögliche Glaube in der Form der Gemeinschaft sich lebendig erweist. Freilich ruht dieser Glaube auf zuverlässiger geschichtlicher Grundlage, welche selbst Kritiker wie Baur anzuerkennen gezwungen sind in der Annahme der Aechtheit von des Paulus vier großen Briefen, in welchen (s. z. B. 1 Kor. 15, 1 ff.) die

Auferstehung als festverbürgte Thatsache bezeugt wird mit direkter Bezugnahme auf die in den Evangelien berichteten Selbsterscheinungen Christi, was um so schwerer wiegt, weil Paulus seine Information nicht aus den Evangelien schöpfen, sondern nur von Augenzeugen selbst herhaben konnte. Daß die evangelischen Erzählungen im Einzelnen von einander abweichen, thut deren Wahrheit nicht den geringsten Eintrag, spricht vielmehr für dieselbe, indem eine durchweg (wörtlich) genaue Uebereinstimmung auf betrügerische Absichtlichkeit schließen ließe und den Merkmalen einer naturgetreuen Geschichtserzählung zuwiderliefe. Was würde man z. B. von einer wörtlich genauen Uebereinstimmung der verschiedenen Berichte von der Schlacht bei Pittsburg Landing denken? Gibt man ihren bedeutenden Abweichungen und zum Theil sich widersprechenden Ansichten wegen bezüglich der Hauptthatsachen selbst irgend einem Zweifel Raum? Ebensowenig kann ein berechtigter Zweifel bezüglich der Wahrheit der Auferstehungsthatsachen aufkommen auf Grund der evangelischen Zeugnisse. Auch, das fühlt man denselben ab, wird nicht von ihr berichtet um ihre Thatsächlichkeit zu erhärten, sondern einfach weil sie sich zugetragen und weil von ihr aus erst eigentlich die lebenzeugende Erlöserthätigkeit Christi sich entfaltet.

§ 61. Die Himmelfahrt und königliche Reichsherrlichkeit Christi. Mit der Himmelfahrt kommt die irdische Geschichte Christi zu ihrer Vollendung und die in der Auferstehung in Vollzug gesetzte Verklärung seiner gottmenschlichen Person zu ihrem Abschluß, und eben deßhalb ist sie zugleich der Beginn seiner Reichsherrlichkeit, in welcher Christus zur Rechten des Vaters thront und von der seine fortdauernde hohenpriesterliche Amtsthätigkeit getragen erscheint.

1. Abschluß seines irdischen Lebens und Personvollendung. Die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt gehört augenscheinlich noch zu seinem irdischen Leben. Dies ist wenigstens des Lukas Betrachtungsweise, Apstg. 1, 1 ff. Er war den Jüngern sinnlich wahrnehmbar, sie pflogen persönlichen Verkehr mit ihm und hörten seinen Worten zu wie ehemals. Freilich scheint Joh. 20, 17 anzudeuten, es habe doch ein Unterschied stattgefunden und bei aller Gewißheit der Identität seien die Jünger doch der Veränderung inne geworden, die mit ihm vorgegangen und die in ihnen auch durch sein Verschwinden und Wiedererscheinen die Erwartung immer mehr zur Reife brachte, seine leibliche Gegenwart werde ihnen bald auf immer entrückt werden. Sie mit dem Gedanken seiner Him-

melfahrt vertraut zu machen und auf seine (nur) geistige Gegenwart vorzubereiten, darin lag ohne Zweifel zum Theil der Zweck des noch vierzigtägigen Aufenthalts. Jedoch war derselbe vielleicht auch das Erforderniß eines in der Auferstehung begonnenen Verklärungsfortschritts, der jedenfalls in der Himmelfahrt seine Endschaft erreichte. Wollten wir uns auf Grund von 1 Kor. 15, 51 einen Analogieschluß gestatten in Gemäßheit mit dem was einst geschehen wird, so würde freilich die Annahme nahe liegen, daß mit der Auferstehung seine Verklärung oder Verwandlung vollendet gewesen und er nur der Jünger wegen während der vierzig Tage noch hin und wieder aus der (jenseitigen) Unsichtbarkeit hervorgetreten sei. Aber diese Annahme würde ihn eigentlich gleich in den himmlischen Zustand eintreten lassen und die Himmelfahrt selbst zu einem bloßen epideiktischen Nachspiel stempeln, das gleichfalls nicht seinet-, sondern nur ihretwegen geschehen wäre. Viel naturgemäßer und sinnreicher erscheint es doch, wenn die vierzig Tage noch eine Bedeutung haben, auch für seine eigne Personentwickelung, die dann in der Himmelfahrt ihre Vollendung feiert. Der Uebergang aus dem irdischen in den vollendeten himmlischen Verklärungszustand verliert so das Abrupte, welches ihm sonst anhaften würde. Daß aber die Himmelfahrt als wirkliches Ereigniß zu fassen ist, daß in derselben der Leib Christi vergeistigt und zum vollkommenen Organ seines Geistes erhoben und verherrlicht wurde, das ist feststehende Schriftlehre und namentlich aus 2 Kor. 4, 4—6 klar. Die Menschheit Christi ist nun in die vollendete göttliche Seinsweise emporgerückt und zum leuchtenden Spiegelbild und Organ seiner Gottheit geworden. Diese vollendungsherrliche Gottmenschheit ist nun constitutiver Factor des göttlichen Dreieinigkeitslebens, und der verherrlichte Christus kann nun von der „Rechten des Vaters" aus seinen Geist senden und allgewaltig seine Reichsherrschaft üben und der Vollendung entgegenführen. Ob seine Menschheit fortan, wie an den sonstigen göttlichen Prärogativen, so auch an der Allgegenwart Theil habe und also sein Leib sich allenthalben zu genießen geben könne, ist Lutherischerseits bejaht worden, und zwar auf Grund der ein für allemal festvertretenen Abendmahlslehre, die eben solche Annahme erheischte. Sie folgt jedoch nicht aus den Prämissen und würde den Leib Christi vollständig verflüchtigen, also dessen Existenz aufheben, was doch das Gegentheil von dem wäre was man bezwecken will. Aber wenn auch nicht in räumlicher, warum sollte er nicht in geistiger, durch den heiligen Geist vermittelter Weise überall gegenwärtig sein können? Hat der Gottmensch doch vor seiner Himmelfahrt seine thatsächliche Gegenwart bei den Seinen

bis an's Ende verheißen, und muß solche Gegenwart folglich auch möglich sein.

2. Christi himmlisches Hohepriesterthum. Manche schreiben ihm auch noch eine prophetische Amtsthätigkeit zu, indem der Erhöhte ja in und durch die Kirche fortan sein Wort verkünden lasse, dasselbe durch alle Verdunkelungen hindurchrette und immer wieder auf den Leuchter stelle, sein Bild und darin sich selbst treu und unverrücklich dem Gedächtniß der Christenheit einpräge ꝛc. Allein solches könnte doch nur indirekt und mittelbar als seine jetzige prophetische Thätigkeit gelten, indem es einerseits infolge des von ihm hinterlassenen Wortes geschieht, andererseits aber durch den zu diesem Behufe gesendeten Geist, der ihn in den Herzen der Gläubigen verklären soll. Ganz anders seine hohenpriesterliche Thätigkeit. Sie wird dargestellt nicht als eine vom Himmel ausgehende, sondern im Himmel stattfindende Thätigkeit des zur Rechten des Vaters thronenden Heilsmittlers selbst. Die Hütte, in welcher er kraft seines eignen Blutes seines Hohenpriesterthums wartet, ist eine nicht mit Händen gemachte, eine vollkommene, das Heiligthum des Himmels selbst, Hebr. 9, 11. 12. Es könnte daher die Frage sein, ob wir berechtigt sind, dasselbe mit unter sein königliches Amt zu begreifen, und ob nicht in Analogie mit dem irdischen von einem wenn nicht dreifachen doch zweifachen himmlischen Amt die Rede sein sollte. Hoheprieſter ist er allerdings auch im Himmel noch, aber er ist es doch als der Herr und König, der sich seiner Sache vollkommen gewiß und der, wenn er auch den innigsten Antheil an den Geschicken seiner Kirche nimmt und fürbittend für die Seinen eintritt, dieses doch in dem Vollbewußtsein thut, daß es ihm nicht fehlen kann und sie in seiner Hand wohlgeborgen sind (s. z. B. Joh. 10, 28). Sein hoheprieſterlicher Wille ruht also in und ist getragen von seinem königlichen Willen, und unsere Eintheilung daher durchaus berechtigt.

Damit wollen wir jedoch der Innigkeit seines himmlischen Hohenpriesterthums keinen Abbruch thun. Er erinnert sich dessen noch wohl, daß er auf Erden, wenn auch sündlos, doch gleich uns versucht ward und von Schwachheit umgeben war, und hierin liegt die Möglichkeit seines innigen Mitgefühls. Sodann ist es ja das Verdienst seiner Leiden, das er geltend macht, und die Frucht seines Kreuzestodes, die er mit priesterlichem Herzen königlich verwaltet. Sollte er daher heute weniger die Seinen lieben, weniger um die Bekehrung der Welt, um das Heil der einzelnen Seelen bekümmert sein als in den Tagen seines Fleisches und da er am Kreuze hing?

Sollte sein Mitgefühl und Anliegen geringer sein als da er im Beisein der Jünger für die Seinen bis an der Welt Ende bat—ist es nicht vielmehr naturgemäß, daß er auf die vollkommene Hinausführung des in dieser Bitte Enthaltenen hinwirkt?

3. Das Reich Christi. Nach Quenstedt ist es diejenige Funktion Christi, des Gottmenschen, in welcher er nach beiden Naturen zur Rechten der Majestät überhaupt alles Geschöpfliche im Reich der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit (regnum potentiae, r. gratiae, r. gloriae) auf göttliche Weise ordnet und regieret. Calvin: Regnum Christi spiritualis est naturae, ecclesiam universam et fideles singulos amplectens, locupletat nos Christus rex omnibus ad salutem necessariis et munit nos virtute ac robore contra Satanam (Das Reich Christi ist geistiger Natur, die gesammte Kirche und die einzelnen Gläubigen umfassend; Christus der König stattet uns mit allem zum Heil Nothwendigen aus und verleiht uns Kraft und Stärke gegen den Satan).

Nach Christi und der Apostel Lehre ist sein Reich einmal ein diesseitiges, das nahe herbeigekommen war bei seinem Auftreten, das man mit Aufbietung aller Kraft zu sich reißen kann, das nicht bloß äußerlich, sondern innerlich ist, im Gegensatz zu Essen und Trinken in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist besteht, nicht in Worten, sondern in Kraft, s. Matth. 4, 17; 10, 7; 11, 11. 12; Luk. 10, 11; 11, 20; 17, 21; Joh. 3, 3. 5; Röm. 14, 17; 1 Kor. 4, 20; Kol. 1, 13; Offb. 1, 6. 9. Es ist jedoch auch als eine neue Ordnung der Dinge gedacht, dem künftigen Aeon angehörig. In den Seligpreisungen der Bergpredigt (Matth. 5, 3 ff) sind wohl beide Gesichtspunkte vertreten, der letztere hingegen allein in Stellen wie Mt. 7, 21; 8, 11; 16, 28; 25, 1. 34; Luk. 12, 32; 22, 16 u. s. w. Apstg. 14, 22; 1 Kor. 6, 9. 10; 15, 24. 25; Eph. 5, 5; 2 Petr. 1, 11; Offb. 11, 15; 12, 10 ꝛc.

Die in der alten protestantischen Dogmatik beliebte Unterscheidung von Reich der Macht, Gnade und Herrlichkeit ist kaum stichhaltig. Freilich als der welcher im Anfang bei Gott und selbst Gott war, regiert Christus allgewaltig das All der geschaffenen Dinge (Kol. 1, 17· Hebr. 1, 3), und insofern ließe sich von einem Reich der Macht reden; aber solche Herrschaft gehört zu seiner Logosthätigkeit und ist in seiner nunmehrigen himmlischen Reichsherrlichkeit nur insofern inbegriffen, als sie sich in den Dienst dieser gestellt findet. Ja es fragt sich, ob dasselbe nicht ganz in diesem Dienste aufgeht und ob der Erhöhete nicht alle Mittel desselben verwendet, das Reich

der Gnade zu befestigen, auszubreiten und seiner dereinstigen Vollendung im Reich der Herrlichkeit entgegenzuführen. Demgemäß bleibt nur das Reich der Gnade und Herrlichkeit übrig — das erstere diesseitig, das letztere jenseitig. Beide werden auch in großartigem Lichtblick zusammengeschaut als eine Hausgenossenschaft Gottes, in welcher Christus das Haupt der Kirche nicht nur ist, sondern ihm sogar die himmlischen Mächte unterthänig sind, Eph. 2, 19 f; 1, 20 ff; Kol. 1, 18; Matth. 11, 27; 28, 18 f. Diese zwei Reiche stehen demnach schon jetzt in innigster Beziehung zu einander, und das Reich der Gnade ist fortwährend im Uebergang begriffen, wenn auch in der jetzigen Weltzeit nur für dessen einzelne Glieder, in das Reich der Herrlichkeit. Jedoch ist solcher Uebergang weder intensiv vollkommen noch extensiv vollendet bis ans Ende des gegewärtigen Aeon; erst bei der Erscheinung seiner Zukunft, nachdem er das Endgericht gehalten und das Reich der Finsterniß völlig abgethan hat, wird die von ihm ausgehende Licht- und Lebensfülle das Reich der Gnade ganz durchleuchten und durchglühen und es zum vollendeten Reich der Herrlichkeit verklären. Dann aber ist das große Endziel seines Erlöserwirkens erreicht, die Zwecke seiner himmlischen Reichsherrlichkeit verwirklicht, und nun übergibt er das Reich dem Vater, zur Ausführung von wessen Liebesgedanken er es ja empfangen hat, 1 Kor. 15, 27. 28. Gottes Absichten mit der Welt sind realisirt und daher bedarf es nicht länger eines gesonderten Reichswaltens Christi.

Des vierten Theils zweite Abtheilung.

Die Lehre von der Heilszueignung.

§ 62. Anordnung des Stoffs. Von dem heiligen Geiste ist zuerst zu handeln als dem der das Heil zueignet, sodann von seiner Wirksamkeit in den Einzelnen die zunächst die Objekte derselben sind, also von seiner Wirksamkeit wie sie sich in der persönlichen Heilszueignung darstellt. Daran anzuschließen hat sich die Lehre von den Gnadenmitteln, in denen sich des heiligen Geistes Thätigkeit vermittelt zeigt, worauf die Lehre von der Kirche folgt, welche die Gnadenmittel handhabt und in der die Heilsgemeinschaft der Einzelnen sich vollzieht.

1. Die göttliche Seite Gegenstand der Dogmatik. Die göttliche Seite des Heilswerks ist Gegenstand der Behandlung, nicht die menschliche, welche vielmehr der Ethik zufällt. Dies ist auch in der Erörterung über Bekehrung und Buße nicht außer Acht zu lassen, in welchen freilich die Thätigkeit des Menschen in Anspruch genommen wird, selbst aber bereits durch die Wirksamkeit der vorangehenden Gnade sich vermittelt zeigt. Es ist daher ganz in der Ordnung, den Anfang zu machen mit dem heilszueignenden Geiste, von dessen Wirksamkeit letztendlich, in diesem ganzen Lehrzusammenhang, doch Alles abhängt, weßhalb ja von Manchen der noch übrige Theil der Glaubenslehre nach ihm benannt wird. Es sind aber freigeschaffene Menschen, in welchen er wirkt, so daß das Verhältniß von Freiheit und Gnade hier zur Sprache zu kommen hat.

2. Die Reihenfolge der Einzellehren. Da die Kirche aus gläubigen Personen besteht, diese also zum Glauben gebracht werden müssen, ehe es zu jener kommen kann—oder mit andern Worten: da das Zustandekommen der Kirche immer schon einzelne Gläubige voraussetzt, so setzt auch die Lehre von der Kirche die Lehre von der persönlichen Heilsaneignung voraus. Der Heilsbesitz der Einzelnen hingegen ist (gewöhnlich) durch die Gnadenmittel bedingt, so daß, da die Kirche sie handhabt, die Lehre von denselben am natürlichsten innerhalb der von der Kirche zur Verhandlung kommt, wie denn auch mit dieser am schicklichsten der Uebergang gemacht wird zur Eschatalogie, indem in ihr der Blick bereits in die Weite gerichtet ist.

Erster Abschnitt.

Der heilszueignende Geist der Gnade.

§ 63. Der heilige Geist Subjekt der Heilszueignung. Das Heil der Welt, welches in der ewigen Liebe des Vaters gründet und von ihr ausgeht, welches im Sohne persönliche Gestalt annimmt und durch sein Thun und Leiden objektive Wirklichkeit erlangt, wird durch den heiligen Geist mitgetheilt in subjektiver Erfahrungsgemäßheit, so daß es nicht länger eine Thatsache außer uns bleibt sondern zur Thatsache in uns wird. Mit ihm schließt sich, wie das innergöttliche Dreieinigkeitsleben, so die Bethätigung Gottes in der Welt ab. Daher mußte das Werk der Erlösung erst vollbracht sein,

ehe er ausgegossen werden konnte; erst mußte der Sohn den Vater verklären, ehe der heilige Geist den Sohn verklären konnte — erst Himmelfahrt, dann Pfingsten. Seine gesammte Wirksamkeit aber ist lauter Gnade, und alle Gnadengaben gehen von ihm aus und haben in ihm ihren Einheitspunkt.

1. Die abschließende Offenbarungsgestalt Gottes. Wir fanden in der Lehre von Gott, daß allein in der Sphäre des Geistes in sich kreisendes vollkommenes Leben möglich ist, und in der Lehre von der Dreieinigkeit, daß das innergöttliche Leben des Dreieinigen erst im heilgen Geiste seine Vollendung feiert, indem ohne ihn Vater und Sohn je in der Vereinzelung bleiben würden, durch ihn und in ihm aber lebendig mit einander vermittelt werden, in ihm also die absolute Persönlichkeit sich erst in ihrer selbstherrlichen Vollkommenheit erfaßt. Nach Seite seiner Vollendung als Erlöser wird daher Christus der Herr selbst der Geist genannt, wie ebenso von ihm als dem vollendeten Herrn der Geist ausgeht, 2 Kor. 3, 17. Ebendeßhalb kommt dem heiligen Geist persönliche Existenzform zu, und ist er nicht eine bloße Kraft. Er ist nicht mit Schleiermacher etwa als Gemeingeist der Kirche zu betrachten. Man redet auch von einem Geist des Staats, von einem Zeitgeist u. s. w., womit man nur die zum Lebensmotiv, zur Maxime des Handelns erhobenen Anschauungen bezeichnen will, die jeweilig in Geltung sind. Es ist nicht genug zu sagen, dieser Gemeingeist gehe von Christo aus und bezeichne dessen durch den Glauben angeeignete Lebenskräftigkeit, die dieser in der Kirche gewonnen habe. Das wäre immer noch keine lebendige persönliche Gegenwart des zum Himmel erhöhten Gottmenschen; dazu muß dieser vielmehr einen persönlichen Stellvertreter haben, der sein Denken, Fühlen, Wollen, Leben, die gesammte Kraftfülle seines Verdienstes in sich zusammenfaßt und den Empfänglichen übermittelt. Wie daher Jesus selbst παράκλητος (Fürsprecher, Tröster) heißt, so will er in der Person des heiligen Geistes einen andern παράκλητον, Tröster, senden, der den Jüngern sein soll, was er selbst ihnen war und nur immer sein könnte, 1 Joh. 2, 1; Joh. 14, 16. Mit solcher Sendung ist der Vater völlig einverstanden, ja wie er den Sohn gesendet hat, so sendet er nun auch den Geist, der von ihm ausgeht, in Vereinigung mit dem Sohne, indem was des Sohnes ist zugleich auch des Vaters ist, und wenn er in der Zueignung von dessen Erlösungswerk den Sohn verklärt, er ja zugleich auch den Vater verklärt, Joh. 15, 26; 16, 15. So erscheint also der heilige Geist als die Vollendungsgestalt des göttlichen Offenbarungs-

lebens. Ueber seine Thätigkeit hinaus gibt es keine göttliche Thätigkeit mehr zum Heil der Menschen, und für den, welcher seiner theilhaftig geworden und ihn wieder von sich weist oder überhaupt den „Geist der Gnade" dauernd schmäht, gibt es keine weitere Hoffnung auf Erlösung, Hebr. 6, 4.

2. Sein Verhältniß zu Christi Heilswerk. Insofern er der Geist der Salbung ist, der bei der Taufe auf Christum herabkam, hat er auch Beziehung zu Christi Person- und Amtsvollendung, wie wir uns ja nicht vorstellen können, daß der sich mit dem Vater Eins wußte, sollte ohne lebendigen Wechselverkehr mit dem heiligen Geist geblieben sein; aber seine Hauptbedeutung ist doch die, daß er das durch Christum vollbrachte Heilswerk zur erfahrungsmäßigen Anwendung bringe in den Herzen der Menschheit. Freilich ist Christus der Offenbarer Gottes in der Welt, aber seine Offenbarung zur lebendigen Erkenntniß erheben kann nur der heilige Geist, der die Tiefen der Gottheit erforschet, der den Sinn der Lehre Christi erst recht erschließt und als der Geist der Wahrheit in alle Wahrheit leitet, 1 Kor. 2, 10 ff.; Joh. 14, 26; 16, 13. Schon in der vorchristlichen Zeit die Augen der Propheten erleuchtend auf die Tage der Erfüllung hin, ist er es, der die Heilsboten zu ihrer Zeugenaufgabe befähigt, Apstg. 5, 32; 1 Petr. 1, 11. Jedoch nicht nur prophetenartig, sondern überhaupt wird er den Herrn verklären. Er kommt als Stellvertreter Christi zu den Jüngern, so daß sie nicht Waisen gleich von ihm geschieden bleiben, er wohnt in den Gläubigen mit den erworbenen Heilskräften Christi und dieser wird nur durch ihn als der erlösende und lebenzeugende verherrlichte Herr erkannt und erfahren, Joh. 16, 14; 14, 17. 18; 1 Kor. 12, 3. Die Gegenwart, welche der Herr den Seinen bis an der Welt Ende verheißt, ist demnach als reale Gegenwart in seinem Geiste aufzufassen, und seine Wiederkunft geschieht zunächst und stetig in seinem Geiste, Matth. 28, 20; Apstg. 1, 11.

3. Die Dispensation oder Oekonomie des Geistes beginnt daher erst nach Vollendung des Heilswerks Christi. Verwalten kann man ein Gut nur, wenn es real vorhanden ist. Christus mußte auf Golgatha den Ausruf: Es ist vollbracht! thun können, mußte durch seine siegreiche Auferstehung dies Vollbrachtsein endgültig dargethan haben und mittelst seiner Himmelfahrt im Besitz gottmenschlicher Königsherrlichkeit sein, ehe der heilige Geist ihn verklären konnte. Sollte der heilige Geist ihn verherrlichen, mußte er erst selbst verherrlicht sein, Joh. 7, 39. Daher verheißt der Herr den Jüngern die Kraft aus der Höhe für die Zeit nach seinem Hingang zum Vater und wird mit seiner Erhöhung zur

Rechten Gottes die Ausgießung des heiligen Geistes in direkte Verbindung gesetzt, Luk. 24, 49; Apstg. 2, 33. Die Oekonomie des heiligen Geistes beginnt also mit seiner Pfingstausgießung und wird dauern bis zur Zeit der vollendeten Auswirkung des Heiles Christi in der Welt. Sie fällt der Zeit nach mit Christi Königswalten zusammen (§ 61, 3) braucht jedoch deßhalb nicht mit demselben identificirt zu werden. Der König Christus thront im Himmel und waltet durch seinen Geist auf Erden, bis seine Feinde ihm zum Schemel seiner Füße gelegt sind. Denn wie der heilige Geist das Amt der Belehrung verwaltet (officium didascalicum, s. oben Nr. 2) und die Tiefen der Erkenntniß erschließt, sodann das Amt der Erziehung (officium paedeuticum, 2 Tim. 3, 16) an solchen, welche sich bereits seiner Zucht unterstellt haben, endlich das Amt des Trostes (officium paracleticum, Röm. 8, 16. 26 u. s. oben), das der kleinen Heerde, den Jüngern Christi, gilt und ihnen die lebensvolle Gegenwart des Herrn selbst nahebringt, so eignet ihm auch das Amt der Ueberführung und Strafe (officium elenchticum, Joh. 16, 8—11, vgl. 15, 26), welches allerdings den Zweck hat von der Sünde zu überzeugen und das Schuldbewußtsein zu wecken und also zur Bekehrung zu führen, aber bei Nichtempfänglichen und Widerspenstigen auch Verstockung zur Folge haben kann (Apstg. 24, 25; Röm. 11, 7 ff.). Sünde ist es an den nicht glauben, der sogar durch seinen schmachvollen Tod hindurch, in welchem er einem Verbrecher gleich behandelt wurde, sich als die persönliche Gerechtigkeit dargethan hat und als solche durch seine Auferstehung und Erhöhung erwiesen ist, wodurch der Fürst dieser Welt bereits als gerichtet dasteht. Dieses zum Bewußtsein zu bringen ist Sache des heiligen Geistes, womit er demnach als Vollstrecker des königlichen Reichswaltens Christi sich ausweist.

4. Ist er der Geist der Gnade. Gnade (χάρις, gratia) bedeutet zunächst die Liebesgesinnung Gottes zur Welt, welche er in Christo bewiesen hat, in dem er sich huldreich zu ihr herabgelassen und sich ihrer, trotz ihrer Unwürdigkeit, zu ihrem Heile angenommen hat. In Christo ist die heilsame Gnade Gottes allen Menschen erschienen, Tit. 2, 11. Sie ist das übermächtige Gegengewicht gegen die Sünde, Röm. 5, 20. 21. Pauli Zeugniß von Christo, sowie die neutestamentliche Verkündigung überhaupt, ist daher das Evangelium von der Gnade Gottes, Apstg. 20, 24. Weil der Vater den Sohn sendet, und der Sohn sich thatsächlich herabläßt zum Heil der Menschen, wird die Gnade sowohl dem Vater (Apstg. 13, 43; 1 Kor. 3, 10; 2 Kor. 6, 1) als dem Sohne (Röm. 16, 20. 24; 1 Kor.

16, 23) zugeschrieben, und im apostolischen Gruß beiden gemeinschaftlich (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3 u. s. w.). Die Zusammenstellung mit Frieden in diesen letzteren Stellen zeigt, daß χάρις hier das in den Herzen der Gläubigen zu Stande zu bringende Werk des heiligen Geistes bedeutet, da erst durch ihn Gnade und Frieden vom Vater und Sohn zum subjektiven Erfahrniß wird. Er heißt daher der Geist der Gnade, Hebr. 10, 29. Er wirkt auch die Gnadengaben, χαρίσματα, die nur als gesteigerte Formen des persönlichen Heilslebens angesehen sein wollen und deßhalb in ihrer Einheit gleichfalls Gnade genannt werden können, 1 Kor. 12, 4. 11; 1 Petr. 4, 10. Was also Gott zum Heil der Welt thut ist Gnade, das durch Christus erworbene Heil ist Gnade, und die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Menschenwelt, sowie was er dadurch in den Gläubigen zu Stande bringt, ist gleichfalls Gnade. Der heilige Geist selbst wird von Theologen (z. B. Schweizer) die zueignende Gnade genannt, gratia applicatrix.

Die Gnade in diesem Sinne wird verschiedentlich eingetheilt als vorlaufende und zubereitende (gr. praeveniens et praeparans), die wirkende oder bekehrende Gnade (operans, convertens), mitwirkende, bewahrende, einwohnende (cooperans, conservans, inhabitans), welche sich auf die schon Bekehrten bezieht. Manche sprechen weiter von einer rechtfertigenden, erneuernden und heiligenden Gnade, die Calvinisten daneben von ihr als schlechthin wirksam und unwiderstehlich, gratia efficax et irresistibilis, auch von genügender Gnade, sufficient grace, mittelst welcher Gott sein Thun an denen rechtfertige, die nicht selig werden.

Sie heißt die allgemeine (universalis) inwiefern die göttliche Geisteswirksamkeit sich auch durchs Naturreich hindurcherstreckt, die besondere (particularis) als die unter den Menschen zu ihrem Heil wirksame Gnade, und diese letztere wird dann wieder eingetheilt wie eben angegeben. Der Bereich innerhalb dessen sie thätig ist bringt es mit sich, daß ihre Wirksamkeit von der in der Natur ganz verschieden sein muß, da hier Nothwendigkeit waltet, dort aber die menschliche Freiheit mit in Rechnung kommt.

§ 64. Gnade und Freiheit. Es darf weder die Freiheit auf Kosten der Gnade betont werden, wornach der Mensch überhaupt nicht oder doch für den Anfang seiner selbst übernommenen Besserung nicht der Gnade bedürftig wäre, noch auch die Gnade auf Kosten der Freiheit, so etwa, daß jene allwirksam gedacht würde und diese nothgedrungen thun müßte was sie thut. Vielmehr sind

beide in lebendiger Wechselwirkung miteinander zu denken, so jedoch daß der Gnade stets die Initiative zukommt, ohne welche keine Besserung des Sünders möglich ist und ohne daß die Wirksamkeit derselben immer nothwendig an Mittelglieder gebunden sein müßte. Gott, der die Freiheit schöpferisch setzte, stellt dieselbe, insofern sie durch die Sünde ihrer selbst unmächtig geworden ist, seiner Heilsabsicht gemäß wieder her kraft der vorlaufenden Gnade, in Folge wovon der Mensch das dargebotene Heil annehmen oder von sich abweisen kann.

Anmerkung. Schon in der Lehre von der Sünde (s. § 36, **2**; § 37, 3. 4) wurde das hier in Frage stehende Verhältniß berührt, sowie in übersichtlicher Kürze verschiedene Theorien darüber skizzirt; jedoch war dort die Sünde der Gesichtspunkt, von dem aus dies geschah, während hier zu zeigen ist, wie Freiheit und Gnade trotz der Sünde sich nicht gegenseitig aufheben, sondern vielmehr einander fordern.

1. Pelagianismus und Socinianismus. Pelagius spricht wohl von Gnade, versteht jedoch darunter die dem Menschen gebliebene Fähigkeit zum Guten, das geschriebene Gesetz sowie die Lehre und das Beispiel Christi. Da es nach ihm keine Erbsünde gibt und wir mit gleicher Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen geboren werden, so ist nur Unterricht nöthig, um dem uns beeinflussenden bösen Beispiel entgegenzuwirken. Mit Hilfe desselben ist es dem Menschen möglich, seine eigne Besserung und Vervollkommnung zu bewirken — ja eben dies ist das hohe Prärogativ seiner Freiheit. — Der Lehre der Socinianer gemäß kann der Mensch gleichfalls vermöge des ihm innewohnenden liberum arbitrium sich zum Glauben und Gehorsam gegen Gott wenden; diese Rückkehr zu ihm fördert jedoch Gott durch seine Verheißungen und Drohungen, besonders durch die ersteren, und wirkt in den aus eignem Vermögen gläubig und gehorsam Gewordenen die gewisse Hoffnung, wovon die vollkommene Erfüllung der göttlichen Gebote abhängt. Nach dem ganzen Lehrzusammenhang kann jedoch diese von Gott gewirkte Hoffnung nicht viel von der Zuversicht verschieden sein, die der stattfindende Erfolg auch in sonstigen Unternehmungen einflößt. Mittelst äußerer von Gott ihm gebotener Hilfsmittel erwirkt der Mensch, nach beiden Lehransichten, sein eigenes Heil.

2. Semipelagianismus. Dieser gab die Erbsünde in der Form sittlicher Schwächung zu und betonte daher auch einigermaßen die Nothwendigkeit der Gnade, faßte dieselbe jedoch meist unter dem Gesichtspunkt von Mitwirkung auf, indem der Mensch seine Besserung wohl beginnen, aber ohne die Gnade nicht vollenden könne. Die im tridentinischen

Bekenntniß zum Abschluß gekommene katholische Kirchenlehre läßt den Anfang der Bekehrung von der Gnade ausgehen, dann aber die Freiheit mitwirkend auftreten und setzt fortan durch den ganzen Heilsproceß hindurch beide in's Verhältniß der Wirksamkeit und Mitwirksamkeit. Da ihr die Wirksamkeit der Gnade durch die Kirche bedingt ist, so versteht es sich von selbst, daß sie in der Bekehrung den Anfang machen muß; hingegen hat nach ihr die Erbsünde, nebst dem Verlust der als donum superadditum gefaßten ursprünglichen Gerechtigkeit, nur die Schwächung des freien Willens bewirkt, so daß sich in dieser Hinsicht kaum ein Unterschied vom Semipelagianismus statuiren läßt. Bellarmin läßt Gott und den menschlichen Willen zusammenwirken um zu Stande zu bringen, was einer allein nicht thun kann, ebenso wie es zwei nimmt, einen großen Stein zu tragen, den einer allein umsonst zu tragen sich anstrengt.

3. Der augustinische Calvinismus. Nach diesem ist der Mensch durch die Sünde zu allem Guten völlig erstorben, ist gleich einem Stock oder Stein, der sich selbst nicht zu regen vermag. Soll es also bei ihm auch nur zur geringsten Lebensbewegung kommen, so muß das durch die göttliche Gnade geschehen. Sie ist das schlechthin wirksame Princip „göttlicher Actuosität, gratia efficax et irrisistibilis, an welches die Erwählten sich gänzlich hingeben, indem es in sie eintritt als sich-mittheilende Gnade, den Gnadenstand begründend und vollendend" (Schweizer). Unwiderstehlich wirkt die Gnade, weil sie zur Bewirkung des vollendeten Heils nur den Erwählten verliehen wird, diese aber gemäß ewigem göttlichen Rathschluß gewiß der Seligkeit theilhaftig werden und also auch dazu tüchtig gemacht werden müssen. Wie sollte Gott ihre Seligkeit beschließen können ohne sie ihrer Vollendung mit Sicherheit entgegenzuführen? Die Thatsache ihrer Erwählung entscheidet mit völliger Zuverlässigkeit über den Erfolg der Gnadenwirksamkeit in ihnen. Aber wenn die Gnade unwiderstehlich wirkt, hebt das nicht die Willensfreiheit vollständig auf? Wenn es allein von Gottes Rathschluß abhängt, ob einer selig wird oder nicht, und die Nichterwählten den auch an sie ergehenden Ruf der Gnade noch so sehr zu beachten scheinen mögen und doch nie zu wahrhaftem Besitz des Heils gelangen können, der Nichterfolg ihres Thuns also durchaus vom göttlichen Willen abhängt, dann hängt auch der Erfolg dessen was die Erwählten thun ganz vom göttlichen Willen ab, d. h. es ist ein erfolgreiches Thun nur, weil es eigentlich ein Thun der göttlichen Gnade ist, die sich darin, in menschlicher Thätigkeitsform, selbst zum Ausdruck bringt. Daß diese Consequenz in

den Prämissen liege, spürte man wohl und verwahrte sich daher dagegen so gut es eben ging. So sagt die Westminster Confession u. A.: "renewing their wills, and by his almighty power determining them to that which is good, and effectually drawing them to Jesus Christ; yet so as they come most freely, being made willing by his grace" — ihren Willen erneuernd, und durch seine allmächtige Kraft sie zum Guten hinwendend, und sie erfolgreich zu Jesus Christus hinziehend; jedoch so daß sie freiwillig kommen, weil willig gemacht durch seine Gnade. Die letztere Bemerkung rettet den Schein der Freiheit, aber auch nur den Schein. Im natürlichen Zustand einem Stein oder Stock gleich kann der Erwählte nur thun, was Gott ihn thun heißt; eine gegentheilige Möglichkeit ist nicht vorhanden, weil ja sonst das Ziel seines Erwähltseins in Frage gestellt und ebendamit Gottes Allmacht Abtrag geschehen würde. Ganz ebenso können die Nichterwählten auf keine Weise ihre Verdammniß verhindern. Kämen sie auch scheinbar allen göttlichen Anforderungen völlig nach, es wäre dennoch dafür gesorgt, daß ihre Verdammniß ihrer Sünde wegen gerechtfertigt wäre — zufolge seines Rathschlusses, der unabänderlich ausgeführt werden muß, darf Gott es bei ihnen nicht zum wahren seligmachenden Glauben kommen lassen. Dennoch bietet Gott allen Menschen seine Gnade an, so daß keiner eine Entschuldigung für seinen Ungehorsam habe und der Nichterwählte seine Verdammniß als selbstverschuldet erkenne. Aber wie kann sie selbstverschuldet sein, wenn sie doch von Gott angeordnet ist, und wie kann es Gott mit seiner Gnadenanbietung ernstlich meinen, wenn er doch nicht will, daß ihr wirksam Folge geleistet werde?! Kein Wunder traten gegen den Calvinismus der Arminianismus und Amyraldismus auf; letzterer jedoch ohne es zu einer consequenten Lehrdurchbildung zu bringen. Die streng calvinische (reformirte) Auffassung hat weder den wahren Gottesbegriff erreicht, indem ihr nicht Liebe, sondern Allmacht als oberstes Princip gilt, noch auch den wahren Begriff vom Menschen, dessen ursprüngliche geschöpfliche Freiheit sogar der göttlichen Allmacht gegenüber nur durch sie zubewegende reine Passivität sein kann.

4. Die lutherische Lehre schien ursprünglich dieselbe Strenge haben zu sollen wie die reformirte, indem auch nach ihr der natürliche Mensch total verdorben und einem Stock oder Stein gleich ist, also absolut kein Vermögen zum Guten besitzt, und die Freiheit eigentlich nur eine Freiheit zum Bösen ist. Das ist nach der „Eintrachtsformel" (Formula Concordiae) Kirchenlehre. Darnach müßte, soll es zur Bekehrung, Wiedergeburt

und Heiligung kommen, die Gnade gleichfalls als allwirksam gedacht werden. Doch in bürgerlichen Dingen wird dem Menschen noch Freiheit zuerkannt, und in dieser wird einbegriffen sein, daß er Gottes Wort anhören kann. In diesem Worte ist der heilige Geist selbst enthalten und kann nun mittelst desselben auf das Herz des Körpers einwirken, diesen zur Empfänglichkeit und Aufnahme der Gnade stimmen, zur Bekehrung nach und nach disponiren und dieselbe wirken. Die Umwandlung und Erneuerung wirkt ganz allein die Gnade, hernach aber „ist der neue Wille des Menschen ein Instrument und Werkzeug Gottes des heiligen Geistes, daß er nicht allein die Gnade annimmt, sondern auch in folgenden Werken des heiligen Geistes mitwirkt" (tunc revera hominis nova illa voluntas instrumentum est et organon Dei Spiritus Sancti, ut ea non modo gratiam apprehendat, verum etiam in operibus sequentibus Spiritui Sancto cooperetur). Dabei wird ausdrücklich als Irrlehre verworfen, daß der heilige Geist anders als durch die Gnadenmittel wirke; wo also diese nicht sind, oder gebraucht werden, da gibt es auch keine Gnadenwirkungen. Hierin liegt offenbar ein Verstoß gegen die andere Lehre von der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens. Wie kann Gott Alle selig haben wollen, wenn er sich in seiner darauf hinzielenden Wirksamkeit an Mittel gebunden hat, deren allgemeine Anwendung rein unmöglich ist? Ungetauft sterbende Kinder müßten dann rettungslos verloren sein, sowie alle, bei welchen es nicht zum Gebrauch der Gnadenmittel kommen konnte. Ersteres besonders wurde von lutherischen Theologen selbst als eine zu große Härte empfunden. Ein Cornelius in der evangelischen Geschichte ist Beweis dafür, daß die Wirksamkeit der Gnade nicht nothwendig an Mittel gebunden ist, und nach Petri Wort kann es selbst da, wo man von Gnadenmitteln nichts weiß, zu Gott wohlgefälliger Rechtschaffenheit kommen, Apstg. 10, 34. 35. Der heilige Geist kann wirken wann, wie und wo er will (Joh. 3, 8). Man soll ihm darüber keine Vorschriften machen.

Die lutherische Lehre ermangelt hier der consequenten Durchbildung. Die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens kann bei dem Gebundensein der Wirksamkeit des heiligen Geistes an die Gnadenmittel nicht bestehen bleiben, noch auch bei der Läugnung der menschlichen Freiheit. Ist der Mensch in geistlichen Dingen absolut unfrei, so muß das Gerettetwerden oder Verlorengehen der Einzelnen im Rathschluß Gottes seinen Grund haben. Das sah Melanchthon wohl ein und nahm daher an, daß auch in geistlichen Dingen (nicht bloß in bürgerlichen) der Mensch noch einige Freiheit

besitze, vermöge welcher er sich an die ihm dargebotene Gnade anschließen oder sie von sich abweisen könne. Dieser freie Wille, das Wort Gottes und der heilige Geist seien die drei Factoren, die im Heilswerk zusammenwirken müssen (concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus Sanctus, et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei). Aber seine Aeußerungen blieben ohne Einfluß selbst auf die Concordienformel, deren Lehre oben skizzirt ist, trotzdem sie einen wichtigen Lehrfortschritt repräsentiren. Das Ungenügende liegt darin, daß der freie Wille (in geistlichen Dingen) als ein unter und trotz der Sünde *geblie-bener* betrachtet und nicht darnach gefragt wird, ob dies auch und wie dies möglich sei. Die Annahme eines derartigen Willens ist nothwendig, aber denselben als ein durch den Fall hindurchgeretteter Rest des Guten zu betrachten schwerlich stichhaltig.

4. *Die Lehre des (arminianischen) Methodismus.* Jedenfalls sind die Arminianer die ersten consequenten Vertreter der hier darzustellenden Lehre, wir wollen uns jedoch an die durchgebildetere vollkommenere Form halten, die der Methodismus ihr gegeben hat. Da wir schon früher (bes. § 37, 4) den Gegenstand berührt haben, können wir uns hier der Kürze befleißen. Darnach meint Gott und die heilige Schrift es redlich mit ihrer Aufforderung zur Buße an *Alle*. Der göttliche Gnadenwille ist allgemein und will Alle selig haben, und demgemäß ergeht die Aufforderung an Alle; aber diese meint auch was sie sagt, denn *Alle können* ihr Folge leisten. Damit ist die Inconsequenz des Calvinismus beseitigt. Ebenso entschieden werden pelagianische Verirrungen abgewiesen. Die Fähigkeit der Folgeleistung, der Wirkung des Geistes sich hinzugeben, wird nicht als guter Naturzustand betrachtet, oder, melanchthonisch, als ein vom Fall nicht zerstörter guter Rest der ursprünglichen Naturanlage, sondern wird selbst schon der *vorlaufenden Gnade* zugeschrieben. Todt, vollkommen todt in Sünden wären die Menschen, wenn Gott sie sich selbst überlassen hätte nach dem Fall. Aber hätte er das, so wäre damit alle auf ihre Erlösung abzielende Thätigkeit ausgeschlossen gewesen, indem sie würden erlösungsunfähig geworden sein. Der göttliche Erlösungswille hingegen machte von Seiten Gottes eine Thätigkeit nothwendig, welche den Menschen erlösungsfähig erhielt, und diese Thätigkeit ist eben in der vorlaufenden Gnade gegeben. Folge derselben ist die Wahlfreiheit, die freilich auf der sündigen Naturbahn beharren, sich aber auch für das Gute entscheiden kann. „Dies, daß alle Menschenseelen von Natur todt in Sünden sind, entschuldigt

Niemand, indem Niemand in dem Zustand bloßer Natur ist, und Keiner, wenn er nicht den Geist gedämpft hat, entbehrt gänzlich der Gnade Gottes. Jeder Mensch hat ein größeres oder kleineres Maß von dieser vorlaufenden Gnade, welche nicht auf den Ruf des Menschen wartet. Jeder hat früher oder später gute Regungen, obschon im Allgemeinen die Menschen sie ersticken, ehe sie tiefe Wurzel fassen oder beträchtliche Früchte bringen können. . . . Jeder ist mehr oder weniger beunruhigt, wenn er gegen das Licht seines eignen Gewissens handelt. So daß Niemand sündigt, weil er keine Gnade hat, sondern weil er die Gnade die er hat nicht gebraucht . . . Ich behaupte, es ist in jedem Menschen ein Maß der Willensfreiheit übernatürlich wiederhergestellt zugleich mit dem (in Folge des?) übernatürlichen Licht das Jeden erleuchtet" (Wesley). Es ist dies unter dem Zug des Vaters zum Sohne einbegriffen (Joh. 6, 44) der allgemein ist, so gewiß der Sohn Erlöser Aller sein will. So bleibt von vornherein alles Verdienst und Selbstruhm des Menschen ausgeschlossen, wenn doch die natürliche Wahlfreiheit schon Gnadenwirkung ist, demgemäß auch der katholische Irrweg vermieden. Es versteht sich, daß die Bekehrung selbst und das gesammte nachfolgende Heilsleben nicht ohne des Menschen That zu Stande kommt, die jedoch nie rein als solche von der göttlichen That losgelöst werden kann. Die Gnade will von Anfang an den freien Willen als Factor im Zustandekommen und im Verlauf des Heilsprozesses, worin zugleich liegt, daß sie der andere Factor sein will, ohne welchen der menschliche sich vergebens abmühen würde. Die göttliche und die menschliche Seite sind also gleichzeitig zu betonen; die göttliche aber geht vorauf und sucht wie die menschliche Empfänglichkeit zu vertiefen, so daß die Gnade in immer reicherer Fülle sich ihr mittheilen kann, so die menschliche Selbstthätigkeit zu erhöhen, weil nur durch diese der vollendete Heilscharakter des Einzelnen erzielt werden kann. Gott kann den Menschen nicht zu einem Heiligen machen ohne seine eigne Selbstthätigkeit, weil er dann nicht wäre, was er doch sein soll — nämlich ein in freipersönlicher Lebensgemeinschaft mit Gott Stehender. Die menschliche Selbstthätigkeit und die göttliche Aktivität stehen daher während des ganzen Heilsprozesses in lebendigem Wechselverkehr, bilden ein lebendiges Ineinander, welches sich nicht auflösen läßt. Des Menschen Heil ist ganz und gar seine eigne That, aber diese That ist umschlossen und getragen von der göttlichen Wirksamkeit, Phil. 2, 12, 13; eben dies ist die Absicht der letzteren, daß es beim Menschen zur wahren, sein Heil ausschaffenden Lebensenergie komme; die höchste That

der menschlichen Freiheit hingegen ist es, die Gnade sich anzueignen, die göttliche Wirksamkeit zur selbsteignen zu machen.

Unstreitig ist diese Lehrauffassung die einzige mit sich einige und consequent durchgebildete. Sie erkennt die Macht der Sünde vollkommen an, aber auch die Gegenmacht der Erlösung. Sie läßt nicht einen bloßen sündigen Naturzustand fortbestehen neben oder unter dem Walten der Gnade, einmal, weil solcher Fortbestand nicht möglich ist — würde ja doch die Gnade umsonst walten, wenn der Mensch dennoch einem Stock oder Stein gleich wäre, und sodann, weil solches der Schrift und Erfahrung widerspricht, da nach beiden dem Menschen das Vermögen eignet, der Aufforderung Gottes zur Buße ꝛc. Gehör zu geben. Dennoch vermeidet sie die Klippe der göttlichen Allwirksamkeit, indem die Gnade ja auf immer vollkommenere Selbstthätigkeit des Menschen abzweckt, hingegen in dem vorhandenen Maß des (allgemeinen) freien Willens die Entscheidung für (oder wider) sich ermöglichen will. Die Verdammniß der Widerstrebenden fällt also nicht einem göttlichen Rathschluß zur Last, sondern ihrer eignen Widersetzlichkeit. Noch auch ist der (lutherische) Widerspruch vorhanden zwischen dem allgemeinen Gnadenwillen und der Thatsache, daß dieser nicht zum Vollzug kommen kann, weil solcher Vollzug an die nicht allgemein verbreiteten Gnadenmittel gebunden ist; denn die Wirksamkeit der Gnade wird nicht absolut vom Gebrauch der Gnadenmittel abhängig gemacht. Vielmehr wird die Gnade auch dort als wirksam gedacht, wo die Gnadenmittel nicht gebraucht werden können, wie z. B. bei unmündigen Kindern, die kraft solcher Wirksamkeit als Gerettete betrachtet werden.

Zweiter Abschnitt.

Die Gnade in persönlicher Heilsaneignung.

Anmerkung. Keine Ueberschrift ist ganz zweckentsprechend, so auch diese nicht. Wir beginnen mit der Erwählung, und doch schließt diese an sich keine Heilsaneignung ein, weil sie rein auf die göttliche Seite fällt. Allein sie ist doch als Act der Gnade zu betrachten und daher doch mit unter die Ueberschrift befaßt. In den einzelnen hier zu behandelnden Glaubenslehren ist Bezugnahme auf den menschlichen

Factor des Heilslebens nirgends ausgeschlossen, so wenig wie die auf den göttlichen, weßhalb die Ueberschrift eine ebenso, wenn nicht mehr, zweckmäßige sein dürfte wie irgend eine andere.

§ 65. Erwählung und Verordnung (Prädestination). Die Erwählung ist die in der Idee Gottes vorgesehene ewige Bestimmung des einzelnen Menschen als solchen zur Theilnahme am Heil in Christo; sie bekundet sich in geschichtlicher Wirklichkeit in der vorlaufenden Gnade und der individuellen religiösen Anlage. Die Verordnung oder Prädestination aber bezieht sich im weiteren Sinne auf die geschichtliche Bestimmung der Völker und die besondere Lebensführung des Einzelnen, im engeren Sinne jedoch beruht sie auf der ewigen Voraussicht Gottes, kraft deren er vorhererkennt, welche den von ihm gesetzten Heilsbedingungen entsprechen werden, diesen das Heil mitzutheilen und sie ihrer persönlichen Heilsvollendung entgegenzuführen beschließt und sie also zum ewigen Leben verordnet.

1. Es ist zwischen Erwählung und Verordnung (Prädestination) zu unterscheiden. Gewöhnlich werden sie als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht, und dann wird das was wir unter ersterem verstehen, gar nicht in Rechnung gezogen. Die Menschen werden in ihrer erfahrungsmäßigen Gegebenheit angeschaut, und da sie nun theils gläubig werden und theils nicht, von Natur aber, wie man meint, total zum Guten erstorben sind und dasselbe daher absolut das Werk der Gnade sein muß, so führt man diesen erfahrungsmäßigen Unterschied des Gläubig- und Nichtgläubigwerdens auf einen es so verordnenden göttlichen Rathschluß zurück, der sich nach beiden Richtungen geschichtlich offenbart darin, daß in den Einen der Glaube gewirkt, ihnen die Heilsgnade dargereicht wird und sie mit vollkommener Sicherheit zum ewigen Leben hinangeführt werden, in den Andern hingegen der Glaube nicht gewirkt, die Gnade zum Heil ihnen nicht verliehen wird und sie zubereitet werden als Zorngefäße zur Verdammniß, der sie ihrer eignen Sünde wegen gerechterweise verfallen (reformirte Lehre). Solche furchtbare Härte und Ungerechtigkeit hätte man Gott nie andichten können, wenn man auf eine Erwählung im obigen Sinne zurückgegangen wäre, welche die einzelnen Menschen als solche ins Auge faßt und sie alle gleicherweise mit der Fähigkeit ausstattet, sich für oder wider Christum zu entscheiden; denn nun ist natürlich Seligkeit und Verdammniß nicht die Folge von göttlicher Vorherbestim-

mung, sondern von der Annahme des Heils und dem Beharren in demselben. Daß aber so alle Menschen erwählt sind, ist klare Schriftlehre. Gott könnte sonst nicht aus Liebe zur gesammten Welt seinen Sohn gesandt haben, es wäre seine heilsame Gnade nicht allen Menschen erschienen, Christus würde mit Unrecht der zweite Adam genannt, wenn nicht Alle der Anlage nach bestimmt wären, an ihm Theil zu haben (Joh. 3, 16; Tit. 2, 11; 1 Kor. 15, 45 f.; Röm. 5, 18 f.). Auf diese ausnahmslose Bestimmung gründet sich der allgemeine Ruf zum Reich Gottes, Mark. 16, 15; Luk. 24, 47, der sinnlos wäre ohne sie.

2. Die Idee Gottes und seine vorlaufende Gnade constituiren in ihrer Einheit die religiöse Anlage. Als die Wahrheit des Präexistenzianismus haben wir (§ 24) erkannt, daß jeder einzelne Mensch ein ewiger Gottesgedanke ist. Deßhalb das Eigenthümliche, Individuelle, Neue das sich in jedem ankündigt. Dies die geschöpfliche Grundlage, welche zu besonderer Lebensstellung geeignet macht und befähigt, einen Moses zum Gesetzgeber, einen Jeremiah zum Propheten, einen Paulus zum Apostel, einen Luther zum Reformator qualificirt (sowie einen Columbus zum Weltentdecker, einen Plato zum Philosophen, einen Kepler zum Naturforscher ꝛc). Da nun die höchste Bestimmung des Menschen, weil er Gottesgedanke ist, nur die zur Gemeinschaft mit Gott sein kann, diese Gemeinschaft aber schlechterdings nur durch Christus wahrhaft vermittelt wird (Joh. 14, 6; Apstg. 4, 12), so ist in der ewigen göttlichen Idee zugleich das Absehen auf diese also vermittelte Lebensgemeinschaft gerichtet und daher in der individuellen Besonderheit auch die religiöse Anlage gesetzt, die sich wie als Anlage für Gott, so als Anlage für Christum kennzeichnet. Wie die Sünde so ist auch die Erlösung Weltthatsache, und wie die Setzung des Individuums nicht ohne Beziehung zur Sünde geschehen kann, so geschieht sie auch nicht ohne göttliche Bezugnahme auf die Erlösung. Denn um diese zur Wahrheit machen zu können, mußte Gott auf eine, trotz der Sünde, demgemäße Befähigung des Menschen bedacht sein. So ist demnach die göttliche Idee des einzelnen Menschen eine in Absicht auf das künftige Heil gefaßte und tritt unter dem Walten der Gnade in geschichtliche Wirklichkeit ein. Im Lichte dieser Thatsache erhält das im letzten § Nr. 4 Gesagte erst seine klare volle Begründung. Ist schon im Zustandekommen des Einzelnen die Gnade mitbetheiligt, so ist ihre fortgehende Einwirkung auf ihn selbstverständlich. Nun läßt sich von vornherein erwarten, daß der allgemeine Gottesglaube eine besondere Färbung von solcher Einwirkung

empfangen wird. Und ist nicht wirklich im Hintergrunde des allgemeinmenschlichen Gottesglaubens ein keimhafter Christusglaube eingeschlossen? Thut nicht selbst die heidnische Religionsgeschichte dar, daß das Göttliche in menschlicher Umschriebenheit erst wahrhaft das menschliche Gottesbedürfniß befriedigen kann? Die Einwirkungen der vorlaufenden Gnade sind also dem Menschen als solchem gewiß und ermöglichen seine Befähigung zum Heil. In ihnen erweist sich der göttliche Erwählungsrath als ein allgemeiner und die in diesem gesetzte religiöse Bestimmung als unverlierbar. Der Mensch kann selbst in der Hölle nicht aufhören für Gott bestimmt zu sein, und daß er diese Bestimmung in sündiger Eigenwilligkeit zu verwirklichen versäumte, das eben wird seine Verdammniß so furchtbar machen.

3. Die Prädestination im weiteren Sinne. Wie die Naturanlage einzelner Individuen eine verschiedene ist, so auch die Veranlagung der Völker. Im Alterthum war Israel vor allem das Volk der Religion, die Griechen das Volk der Kunst, die Römer das Volk des staatlichen Gesetzes. Demgemäß gestaltete sich nun auch die geschichtliche Stellung und Aufgabe dieser Völker, und Wohnsitze und Zeit der Entwickelung mußten dazu dienlich sein. Israel in Griechenland oder die Griechen in Palästina wäre damit unvereinbar gewesen. So ist denn Volksberuf und die geschichtliche Führung zu dessen geeigneter Erfüllung Sache göttlicher Vorherverordnung, Apstg. 17, 26. Heute noch gibt es bevorzugte, minder bevorzugte und hintenangesetzte Völker und Volksstämme. Die bevorzugten aber haben zugleich eine Mission zu erfüllen an den übrigen, und diese Mission ist eine gottgewollte namentlich in Bezug auf die Ausbreitung des Christenthums. Wie der Naturboden überhaupt ein verschiedener ist, so ist auch die religiöse Thatkraft und Empfänglichkeit eine verschiedene. Während an einem Ort Alles vorbereitet ist zur Aufnahme der apostolischen Predigt, Apstg. 16, 9., ist an andern Orten der Boden hart und die Thüren verschlossen, Apstg. 16, 6. 7. Alle stehen in Beziehung zum Heil, aber die einen näher als die andern. Weil es allen zugedacht ist, fällt kein Schatten auf Gott dafür, daß er die Disposition für dasselbe und die Stellung zu demselben so verschieden bestimmt hat, sintemal solche verschiedene Bestimmung in der göttlichen Pädagogik begründet liegt. Fragt auch der Thon den Töpfer: warum machst du mich also? Es ist des Schöpfers Vorrecht hierin nach seiner uns unergründlichen Weisheit zu handeln, Röm. 9, 20. 21. Uns kann es genügen zu wissen, daß seine Weisheit das Beste Aller im Auge hat, 1 Tim. 2, 4. Gott liebt Jakob und haßt Esau als die Repräs-

sentanten der von ihnen abzustammenden Völker, wovon das eine in wilder Unbändigkeit vom Heile sich abwendete, das andere aber Träger desselben wurde. Der Grund davon lag allerdings in der göttlichen Vorherbestimmung, zufolge welcher beide so verschieden veranlagt waren und die beiderseitige Geschichtsführung sich so verschieden gestaltete. Der Same soll in Isaak genannt werden, aber welcher der beiden Söhne Haupt der Verheißungslinie sein soll, hängt ganz vom göttlichen Wohlgefallen ab. Einer mußte es doch sein, warum sollte es also nicht Jakob sein? Röm. 9, 7—13. Diese Auffassung bringt allein Klarheit in den Abschnitt Röm. 9—11. Scheint die Verwerfung des Evangeliums von Christo bei der Mehrheit des Volkes damit zu streiten, so ist zu erwägen, daß Stellungnahme zum Evangelium Sache des Einzelnen war; jeder sollte und konnte es annehmen, brauchte aber nicht gegen seinen Willen, Röm. 10, 12. 13. 21. Und ist die eigenwillige Verwerfung Christi von Seiten Israels als Volks zugleich auch die Folge göttlicher Verordnung, so gereicht doch dieselbe den Heiden zum Heil und ist in ihr mit nichten die endgültige Verstoßung Israels gegeben. Gott hat sich in Israel immer einen heiligen Samen übrig behalten, und die Heilstheilnahme der Heiden soll es zur Nacheiferung reizen, so daß es endlich als Volk doch noch gerettet wird (s. bes. Röm. 9, 27; 11, 11. 12. 25 f.

Der Verordnung Gottes in Bezug auf die geschichtliche Stellung der Völker zum Heil entspricht die Lebensführung der Einzelnen. Das Volk löst seine Aufgabe nur, wenn seine einzelne Glieder die ihrige lösen. Aus der Geschichte Israels z. B. läßt sich ein Abraham, Moses, Samuel, David nicht wohl hinwegdenken. Wie seine Veranlagung das Volk antreibt, sich angemessene Wohnsitze zu suchen und die ihm zugehörige Stellung unter den Völkern zu erringen, so stehen auch Anlage und Lebensführung des Einzelnen in Wechselwirkung. Bei unsern heutigen socialen Zuständen steht es freilich nicht zu erwarten, daß Jedem die ihm angemessenste Berufsaufgabe zufällt, wiewohl dies für seine religiöse Entwickelung von hoher Bedeutung ist, wie denn dies von der Umgebung, in welcher er sich hineingestellt findet, von der Bildung die er empfängt und von seiner gesammten Lebensführung überhaupt gilt.

4. Die Prädestination im engeren Sinne. Diese ist die ewige Verordnung solcher zur Seligkeit, von denen Gott wußte daß sie durch beharrliches Eingehen auf die betreffenden Heilsbedingungen ihrer göttlich-gesetzten Bestimmung (s. Nr. 1 und 2) entsprechen würden. Sie

bezieht sich auf die welche ihre(n Beruf und) Erwählung feste machen, 2 Petr. 1, 10., wo ἐκλογήν jedenfalls diesen Sinn hat, wie schon aus der Zusammenstellung mit κλῆσιν hervorgeht. Alle sind vor Grundlegung der Welt in Christo erwählt mit der Bestimmung heilig und unsträflich zu sein (Eph. 1, 4), aber vorherverordnet, prädestinirt zur Kindschaft sind nur solche die die zur Kindschaft erforderliche Glaubensthat vollbringen (Eph. 1, 5. 13; Gal. 3, 26). Nach Christi Gleichniß Matth. 22, 1—14 kann man auch sagen, Auserwählte sind die ihre Berufung zum Heil angenommen haben und sich derselben würdig erweisen. Daß er hinausgeworfen wurde, hatte jener Gast seiner Gleichgültigkeit hinsichtlich der nöthigen und (durch Beschaffung von Hochzeitskleidern) leicht möglichen Festbereitschaft zuzuschreiben. Wer also die nöthige Bereitschaft zu machen verschmäht oder versäumt, der ist nicht verordnet zur Seligkeit.

a) Sie gründet sich auf das (ewige) Vorherwissen Gottes, Röm. 8, 29; 1 Petr. 1, 1. 2; 2, 9. Alle Dinge und alles Geschehen liegt von Ur her Gott klar vor Augen, auch das freie Thun der Menschen. Sonderlich muß dies der Fall sein hinsichtlich der Handlungen, welche ihre Stellungnahme zum Heil involvirt, sintemal dies seinem ewigen Rathschluß gemäß Mittelpunkt der Welt ist.

b) Auf Grund solcher πρόγνωσις nun erfolgt die Vorherverordnung (Eph. 1, 11. 12), in welcher einfach bestimmt ist, daß das was unter dem Walten der Gnade mittelst menschlicher Freiheit geschehen wird auch geschehen soll. Der göttliche Ruf wird erfolgreich sein an den Betreffenden und darum soll er es auch, weßhalb ihre Rechtfertigung wie (Heiligung) Verherrlichung eine göttlich gewisse Thatsache ist — „die hat er gerechtfertigt, die hat er verherrlicht," Röm. 8, 29. 30. Ist auch der Glaube, der sich die rechtfertigende Gnade zueignet, und der nachfolgende Gehorsam, in welcher sich die Heiligung vollzieht, eine Sache der Freiheit, so schwebt doch das Werk der Gnade im Gläubigen deßhalb nicht unsicher in der Luft; vielmehr wird dasselbe mit Sicherheit fortschreiten in dem Maße wie die menschliche Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit sich steigert. Jeder solcher Steigerung ist eine vermehrte göttliche Lebensmittheilung zu entsprechen bestimmt. Von Gottes Seite aus angesehen ist daher das Resultat der Prädestination, die Seligkeit nämlich des Erwählten, absolut gewiß. Wie Pauli apostolischer Beruf von Urher feststand (Gal. 1, 15. 16) und damit sein Heil, so die Seligkeit aller die „zum ewigen Leben verordnet" sind (Apstg. 13, 48). „Da nun Paulus die Sache so ernst nahm (nämlich

die Verfolgung der Christen), da hatte unser Herr Jesus auch seine Gedanken und dachte: Dieser kann gut werden, denn was er thut das thut er doch mit Ernst. Diesen Ernst, den er nun in einer bösen Sache hat, will ich mit meinem Geiste stärken und ihn zu einer guten Sache gebrauchen und ihn wider die Juden hetzen. Auf dieselbe Weise gebraucht unser Herr und Gott heutzutage mich gegen den Papst und seine ganze Partei" (Luther). In dem Amtsberuf eines Paulus und Luther war aber der Christenberuf mit einbegriffen, und die Erfüllung von diesem ebenso sicher wie die Erfüllung von jenem. Wie kann Gott auf Grund seiner ewigen Voraussicht Jemand zur Seligkeit verordnen und dann diese Verordnung durch dauernde Untreue wieder umstoßen lassen! Da müßte es um sein Vorherwissen mangelhaft bestellt sein.

c) Die Gewißheit von Seiten Gottes hat eine beziehungsweise Gewißheit auf Seite der Auserwählten zur Kehrseite. Nicht, daß keine Möglichkeit des Abfalls mehr vorhanden wäre. Die Erfahrung beweist das Gegentheil (2 Tim. 4, 10). Die Apostaten sind jedoch die Ausnahmen. Für gewöhnlich ist man des Heils und daher der göttlichen Verordnung gewiß nicht weil man nicht abfallen kann, sondern weil man nicht will und weil man weiß, daß dieses Nichtwollen die bewahrende und allgenugsame Gnade Gottes zur Kehrseite hat. Man fühlt innerlich gehoben durch das Bewußtsein des göttlichen Wohlgefallens, Christus in uns zu offenbaren (Gal. 1, 16), und weiß diese Offenbarung in lichtherrlicher Lebendigkeit im Fortgang begriffen, (2 Kor. 4, 6). Indem man die Erwählung im Sinne von Nr. 1 und 2 allen Ernstes festzumachen sucht, wird man immer deutlicher des Verordnetseins zur Seligkeit inne.

d) Alle nun unter die Bestimmungen von Nr. 4 Nichteinbegriffenen sind im Gegensatz zu den Auserwählten die Verworfenen. Die vorlaufende Gnade war auch an ihnen thätig und befähigte sie zur Annahme des Heils; aber sie wollten Gott nicht in ihrer Erkenntniß behalten und widerstehen der Wahrheit, und deßhalb ist ein verworfener Sinn und Glaube die Folge, Röm. 1, 28; 2 Tim. 3, 8. Von einer Vorherbestimmung zur Verdammniß weiß die Schrift nichts. Selbst Judas brachte in seinem Verrath nicht einen göttlichen Rathschluß zur Auswirkung, sondern seine selbstverschuldete böse That war in solchem Rathschluß vorgesehenerweise aufgenommen und dem Heil zu dienen bestimmt, Joh. 13, 18 vgl. Ps. 41, 10; Joh. 6, 70.

§ 66. Die Berufung. Die Berufung geschieht in Folge der allgemeinmenschlichen Bestimmung zum Heil und ist daher ebenso allgemein wie diese. Im weiteren Sinne muß sie also schon vor Christo ergangen sein an die Welt und noch heute da hindringen, wo das Evangelium unbekannt ist. Im engeren Sinne freilich ist sie der Ruf und die Aufforderung des Geistes Gottes im Evangelium, das der Kirche zur Verkündigung anvertraut ist, zur Buße und persönlichen Theilnahme am Heil in Christo.

1. Muß sie dem göttlichen Gnadenwillen in seiner Allgemeinheit entsprechen. Die im Evangelium zur vollen Offenbarung gelangte Leutseligkeit und Liebe Gottes (Tit. 3, 4), die das Heil Aller will (1 Tim. 2, 4), könnte es mit diesem ihrem allgemeinen Heilswillen nicht ernstlich meinen, wenn sie nicht irgendwie denselben auch zu allgemeiner Kenntnißnahme bringen ließe. Alle in Christo zum Leben bestimmen und doch ihnen kein Bewußtsein von solcher Bestimmung übermitteln, sie vielmehr im Dunkeln lassen bezüglich ihres Angelegtseins auf Gott hin, das wäre ein Widerspruch, der sich kaum mit der göttlichen Wahrhaftigkeit vertragen würde. Die alten Dogmatiker waren daher nicht sehr im Unrechten, wenn sie die allgemeine Berufung schon in der ersten Weltzeit, dann nach der Sündfluth und endlich durch die Apostel geschehen sein lassen und meinen, wo die Predigt der Apostel nicht hingedrungen sei, da seien ihre Briefe hingekommen. Das Ungenügende ihrer Meinung liegt darin, daß sie den Ruf Gottes so fest an das mündliche und geschriebene Wort (vgl. 1 Mos. 4, 26; 12, 8) gebunden erachteten. Ist er das, so konnte er zur Apostelzeit, so kann er heute nicht überall hinkommen.

Aber das ist er eben nicht. Sollte der göttliche Geist lebenzeugend über dem urweltlichen Chaos geschwebt haben, den Herzen der Menschen aber ferne bleiben können! Das Leben des Sohnes ist zugleich das Licht der Menschen, und eine erleuchtende Geisteswirksamkeit desselben hat von Anbeginn stattgefunden, Joh. 1, 4. 9. Erhob nicht Gottes Geist schon in der ersten Welt seine warnende Stimme gegen die Sünde (1 Mos, 6, 3)? Und Israel hätte ihn nicht erbittern können, wenn er nicht unter ihnen thätig gewesen wäre, Jes. 63, 10. Daß Gott sich auch unter den Heiden nicht unbezeugt gelassen hat, ist Apstg. 14, 17 behauptet. Es handelt sich da um Erweise seiner Vorsehung, während in Röm. 1, 19 f von der aus der Schöpfung ersichtlichen Gottheitsfülle die Rede ist. Beides sollte und konnte zu einer einigermaßen richtigen Erkenntniß führen, und stand gewiß nicht außer Zu-

sammenhang mit dem in ihre Herzen geschriebenen Gottesgesetz, Röm. 2, 15. Wir haben hier Fingerzeige, wie der göttliche Gnadenwille auch den Heiden bekannt werden kann, und zwar heute noch. Sind sie damit auch noch nicht reif für die Seligkeit, so kann Gott sie doch nicht verstoßen, wenn sie nach Kräften dem Lichte folgen, das sie haben.

2. Im eigentlichen Sinn der Ruf des Evangeliums. Dies ist die frohe Botschaft vom Heil in Christo, das verkündigt, der Welt angepriesen und zur bereitwilligen Annahme empfohlen werden soll. Die welche dem Ruf Folge leisten, sind Gäste am Hochzeitsfest, am Mahl, welches vom Vater dem Sohne bereitet ist, Matth. 22, 1—14; Luk. 14, 16—24. Das zum Heilsträger auserkorene Israel war von vornherein eingeladen zur Theilnahme; sein abschlägiges Verhalten läßt jedoch die Tische nicht leer, indem die nun mit aller Dringlichkeit an die Heiden gerichtete Einladung guten Erfolg hat.

a) Seine Allgemeinheit. Der Auftrag Christi beschränkt sich auf keine Auswahl, sondern geht so weit wie die Menschheit, Mark. 16, 15; Luk. 24, 47. Es soll nicht bei den Wirkungen der vorlaufenden Gnade bleiben, da diese wohl darauf vorbereiten, das Heil selbst aber nicht vermitteln kann. Was die Menschen kraft derselben geahnt und wornach sie sich gesehnt, das wird ihnen nun in der Heilsbotschaft nahe gebracht. Statt diese überflüssig zu machen, wird sie vielmehr durch die vorlaufende Gnade gefordert und muß demnach ihrer Natur nach ebenso allgemein sein, wie diese. So viel daran auch in der Gegenwart noch fehlen mag, so ist doch des Herrn Wort Bürge dafür, daß sie noch vor der Endzeit zu allen Völkern gelangen wird, Matth. 24, 14.

b) Die Verkündigung ist der Kirche anvertraut (Matth. 28, 19 ꝛc.) Von den großen Thatsachen des Evangeliums sind die Apostel Zeugen (Luk. 24, 48; Apstg. 1, 8) und ihre Nachfolger nach ihnen. Der Hauptzeuge von Christus ist der heilige Geist, ohne welchen Keiner die Wahrheit recht erkennen kann; aber im Zeugniß der Kirche ist er selbst zugegen, und beide, er und die Kirche, laden gemeinschaftlich zur neutestamentlichen Lebensfülle ein, Joh. 15, 26. 27; Off. 22, 17. Gewöhnlich kommt der seligmachende Glaube aus der Predigt des Wortes Gottes, Röm. 10, 17. Eine nicht aus Gottes Wort erwachsende Predigt wäre nicht Heilsbotschaft und könnte nicht heilskräftig sein. Nicht die Predigt, sondern Gottes Wort ist somit die Hauptsache, aber durch jene soll dieses den Menschen nahe

gebracht werden. Daraus ergiebt sich jedoch, daß es dem heiligen Geist nicht unmöglich oder verwehrt ist, auch ohne Vermittelung der Predigt direkt durch das geschriebene Wort die Berufung effektiv zu machen, wofür der Beispiele nicht wenige sich finden.

c) Der Vollzug der Berufung ist an die Gesetze geschichtlicher Entwickelung gebunden. Die Geschichtsstellung der Völker und Lebensführung der Einzelnen ist Sache der verordnenden göttlichen Weisheit (§ 65, 3), und so ist es auch ihre Sache darüber zu verfügen, wann, wie und wo der Ruf der Gnade ergehen soll, Apstg. 1, 7. Weil die Heilsverkündigung durch Menschen geschehen soll, so muß sie dem Gesetz geschichtlicher Allmähligkeit unterworfen sein. Dabei ist es freilich geheimnißvoll, warum noch heute an einem Ort die Thüren für's Evangelium völlig verschlossen scheinen, während sie an einem andern weit offen stehen, und wohl ein Fingerzeig für die Kirche, Pauli Beispiel nachzuahmen und nicht an die Verschlossenen, sondern an die Empfänglichen sich zu wenden. Trotz allem Unglauben und Zweifelsucht unserer Zeit schlägt doch augenscheinlich heute die Gnadenstunde für viele, für ganze Stämme und Völker, und die Kirche soll auf diese Gnadenstunde wohl achten und den Gnadenruf laut ertönen lassen. Und jeder Einzelne hat aufzumerken auf solchen Ruf, der nur so lange an ihn ergehen wird, wie der „angenehme Tag seines Heils" währen, das „Heute" seiner Gnadenzeit andauern wird, 2 Kor. 6, 2; Hebr. 4, 7. Der heilige Geist „hadert" nicht immer mit dem Menschen; man kann ihn betrüben, von sich abweisen (Apstg. 13, 46), und dann gereicht sein Gnadenruf zum Tode (Joh. 12, 40; 2 Kor. 2, 16).

d) Sie ist ein Ruf zur Theilnahme am Heil in Christo. Sie ist ein Ruf zur Buße, weil diese zum Eingang in's Himmelreich vorbereitet, das mit Christus nahe gekommen ist, Matth. 4, 17—ein Ruf zu seinem Reich und zu seiner Herrlichkeit, 1 Thes. 2, 12. Ihr nächster Zweck wird erst in der Wiedergeburt erreicht, welche den Eingang in's Reich Gottes vermittelt, Joh. 3, 3. 5. Weil sie zur Gliedschaft in diesem Reich einladet, ladet sie auch zum Genuß aller Vorrechte und Heilsgüter dieses Reiches ein, wie z. B. die Gleichnisse Matth. 22, 1 ff. und Luk. 14, 16 ff. deutlich zeigen. Die Christen heißen Berufene, κλητοί, Röm. 1, 6 f; 1 Kor. 1, 2 ꝛc., und sind berufen zur Gemeinschaft des Sohnes Gottes, zu seiner Herrlichkeit und zum Hochzeitmahl des Lammes, 1 Kor. 1, 9; 1 Petr. 5, 10; Off. 19, 9. Dieser heilige Ruf, κλῆσις ἁγία, bezweckt das ewige Heil und Seligkeit der Berufenen, Jes. 45, 22; 2 Tim. 1, 9.

§ 67. Die Erleuchtung und Erweckung. Wiewohl als ein durch das gesammte Leben des Christen sich hinziehender Vorgang denkbar, ist die Erleuchtung hier als diejenige Wirkung des berufenden Gottes zu begreifen, wodurch die natürliche Finsterniß der Sünde durchbrochen und das Bewußtsein des Menschen von dieser erhellt wird. Vom Bewußtsein aus soll auch eine Einwirkung auf den Willen stattfinden, wodurch in diesem Impulse zu neuer Lebensthätigkeit entstehen, welche eben den Zustand der Erweckung kennzeichnen.

1. Als Vorgang in den noch Unbekehrten zu begreifen. Da Gott Licht und Christus das Licht der Welt ist, die Christen aber einen verborgenen Wandel mit Christo in Gott führen, so versteht es sich von selbst, daß in dieser Gemeinschaft ständiglich erleuchtende Einwirkungen auf sie übergehen, kraft deren sie den Willen Gottes immer völliger verstehen lernen und eine gute Unterscheidungsgabe besitzen, Röm. 12, 2; Hebr. 5, 14. Allein sie wandeln schon im Lichte, zu welchem sie aus der Finsterniß berufen worden sind (1 Joh. 1. 7; 1 Petr. 2, 9), so daß bei ihnen die Erleuchtung, von welcher hier die Rede ist, bereits stattgefunden hat. הֵאִיר, φωτίζω, erleuchten, φωτισμός, Erleuchtung, meint Licht verbreiten, erhellen, wo es zuvor finster war (1 Mos. 1, 15. 17; Off. 18, 1), daher die Erkenntniß aufhellen, belehren (Ps. 119, 9; Joh. 1, 9; Eph. 3, 9), und ist daher auf das erste zum Bewußtsein kommende Aufleuchten der Gnade im natürlichen Menschen zu beziehen, Hebr. 6, 4; 10, 32. Der natürliche Zustand der Sünde ist ein Zustand der Finsterniß, der durch das Licht der Gnade durchbrochen wird, so daß die welche sich diesem Licht hingegeben, nun von der Obrigkeit, der Macht der Finsterniß erlöst sind, Apstg. 26, 18; Eph. 5, 8; Kol. 1, 13.

2. Vor allem als Vorgang im Erkenntnißleben zu fassen. Die Berufung wendet sich an den ganzen Menschen, kann aber dabei die Gesetze des geistigen Lebens nicht unbeachtet lassen wollen. Der Wille ist freilich die eigentliche Citadelle, auf deren Eroberung es ankommt, aber der Zugang zu derselben ist eben der Weg der Erkenntniß. Es ist nicht bloß Verstandeseinsicht gemeint, und so hebt Jesus die Wichtigkeit der Erkenntniß Joh. 17, 3 in bezeichnender Weise hervor. Deßhalb betet Paulus für die Epheser um „erleuchtete Augen des Herzens", damit sie begreifen mögen, was ihre Berufung in sich schließe, Eph. 1, 18. Den Berufenen ist Christus vor allem göttliche Weisheit, 1 Kor. 1, 24.

Der heilige Geist benutzt zu solcher Erleuchtung beides Gesetz und Evan-

gelium. In der apostolischen Predigt finden wir immer beides vereinigt. Das Gesetz ist unser Zuchtmeister auf Christum. Ohne es würden wir unserer vielen Uebertretungen und der übermäßigen Sündigkeit der Sünde und darum auch unserer großen Erlösungsbedürftigkeit nicht inne werden. Erst unter den rollenden Donnern von Sinai's furchtbarem Gipfel und den zuckenden Blitzen des Gesetzes erscheint das Evangelium in dem wahren lieblichen Lichte einer frohen Heilsbotschaft. Der Geist Gottes wirkt diese aufhellende Erkenntniß. Er ist ja der Geist der Wahrheit, der von Christus zeugt und so in die Wahrheit des Heils hineinführt, daher auch die Sünde im Lichte des Gesetzes straft, sie als Ungerechtigkeit brandmarkt im Gegensatz zu Christus, der persönlichen Gerechtigkeit, und so in ihrer ganzen Verwerflichkeit als Unglauben ihm gegenüber erkennen lehrt, 1 Kor. 2, 12. 14; Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 8 ff. So wird demnach mittelst der Erleuchtung eine Erkenntniß der eignen Sünden und Sündhaftigkeit gewirkt, sowie die Erkenntniß von Christus als dem Erlöser von Sünde und dem Heil in ihm, welches in der Berufung dargeboten wurde. Diese Erkenntniß kann eine mehr oder weniger richtige, gründliche, durchgreifende, oder eine oberflächliche und ungenügende sein, je nachdem der Mensch sich der erleuchtenden Wirksamkeit des heiligen Geistes hingegeben hat oder nicht. Es mag längere Zeit dauern, bis sie in heilskräftiger Fülle zu Stande kommt. Die Finsterniß mag eine Zeitlang mit dem Lichte kämpfen. Wohl dem, der das immer hellere Aufleuchten der Gnadendämmerung nicht stört, vielmehr das Geistesauge derselben verlangend entgegenwendet; denn ihm wird die Sonne der Gnade aufgehen, wohl vorerst um seine Sündennacht in ihrer ganzen Grauenhaftigkeit offenbar zu machen, zugleich aber auch den Erretter und Heilsspender deutlich hervortreten zu lassen. In solchem Fall ist dann die Erleuchtung schon mehr als bloße Verstandessache, sie ist in's Herz, den Lebensmittelpunkt hinabgedrungen und geht nun in Erweckung über.

3. Die Erweckung. Bloße Erkenntniß hat keine Herzens- und Lebensänderung zur Folge, weil sie nur Verstandessache ist und den Willen nicht berührt. Anders, wenn sie ins Herz hinabreicht; dann ist sie dem Licht der Sonne gleich, das der Natur zu neuem Leben ruft, das den Schläfer aufweckt und zu neuer Thätigkeit anspornt, Eph. 5, 14. Aus dem Schlaf erwacht der ganze Mensch, und um aufzustehen und zur Arbeit sich anzuschicken, kommt es namentlich auf den Willen an. Wo die Erleuchtung so ihre Wirkung äußert, wie eben angegeben, da regen sich die innern Lebenskräfte des Menschen und unter dem Zug des heiligen Geistes fängt

der Wille an disponirt zu werden zu neuem dem vorigen Leben entgegengesetzten gottwohlgefälligem Handeln. Es ist ein Wohlgefallen am Gesetz Gottes, das daran ist, in ihm Gestalt zu gewinnen, dem gegenüber freilich das „Gesetz der Sünde in den Gliedern" sich um so kräftiger geltend machen will, was einen Zustand der Unentschiedenheit, des furchtbaren innern Zwiespaltes hervorrufen kann, Röm. 7, 22 ff. Der Erweckte ist nicht mehr ein Schlafender. Er besitzt das Bewußtsein um die Macht der Sünde, um ihre Verwerflichkeit als Gegensatz zu Gottes Willen, in seinem Gewissen erdröhnen die Donner Sinai's und mögen ihn in Furcht und Grauen setzen, während er zugleich in sich den Trieb spürt, unter den Schatten Golgatha's zu fliehen und den Aufforderungen Gottes zur Buße und zu einem neuen Leben zu folgen. Wohl ihm, wenn er sich mit seiner Sündenerkenntniß und seinen guten Regungen nicht zufrieden gibt, wenn er aus Trägheit diesen Zustand nicht verfestigt und sich dabei beruhigt, wenn er nicht sein Gewissen wieder betäubt und aufs Neue in der Sünde einschlummert; wohl ihm vielmehr, wenn er das beginnende Wohlgefallen am Gesetz Gottes zu wahren sucht, in Gehorsam der Wahrheit sich begibt, denn dann wird er zur Bekehrung vordringen — er wird „die Wahrheit recht erkennen lernen, und die Wahrheit wird ihn frei machen."

§ 68. Die Bekehrung. Wenn die Bekehrung auch als ein Werk des Menschen zu gelten hat, so ist doch in ihr eine solche göttliche Gnadeneinwirkung auf seinen Willen gegeben, wodurch er in den Stand gesetzt wird, von der Sünde sich abzuwenden und zu Gott sich hinzukehren. Zum thatsächlichen Vollzug kommt sie also durch Buße und Glauben und findet in der Wiedergeburt ihren Abschluß.

1. Sie ist That des Menschen auf Grund göttlicher Geisteseinwirkung. שוּב und ἐπιστρέφεσθαι, werden beides im passiven (transitiven) und medialen Sinne gebraucht, z. B. Jer. 31, 18; 5 Mos. 4, 30; Jak. 5, 19. 20; Apstg. 9, 35; 11, 21. „Bekehre du mich, und ich bin bekehrt," sagt Jeremias. Ohne Gottes Hilfe ist der Mensch nicht im Stande, das Werk zu vollbringen. Wie soll der Mensch, „todt in Sünden" wie er ist, allein aufstehen können und von denselben sich abwenden! Allerdings ist selbst beim natürlichen Menschen der Bann der Sünde durch die Gnade einigermaßen gebrochen und vermag er sich dieser hinzugeben; wenn er jedoch sein Widerstreben aufgibt, wird dann die Gnade ihre Thätigkeit einstellen und ihn sich selbst überlassen, gerade zu der

Zeit, wo es darauf ankommt, die folgenreichste Freiheitsthat zu vollbringen, die durchaus dem Willen Gottes gemäß ist und mittelst welcher das dem Menschen zugedachte Heil allein sein eigen werden kann? Es ist also beides richtig zu sagen, daß Gott den Menschen bekehrt und daß er sich selbst bekehrt. Ohne die göttliche Einwirkung würde die Kraft zum Vollbringen fehlen, und ohne des Menschen eigne freie That zu sein, würde damit keine Veränderung in ihm vorgehen und wäre sie von keiner Bedeutung.

2. Sie ist Abkehr von der Sünde und Zukehr zu Gott. Wann immer Israel in Abgötterei und Götzendienst gefallen war, erging an dasselbe die Aufforderung davon abzulassen und zu Jehovah umzukehren, z. B. 1 Sam. 7, 3 ff.; 1 Kön. 8, 33 ff. Im Neuen Testamente ergeht dieselbe Aufforderung an die Sünder, 1 Thess. 1, 9; Apstg. 14, 15. Das Eine ist nicht wohl als Vorkommniß denkbar ohne das Andere. Sich in religiöser Beziehung vollständig neutral zu halten, ist für den Menschen nicht wohl möglich. Wie soll er die Abkehr von der Sünde vollziehen und doch zugleich von Gott ferne bleiben können? Die Gottesferne ist ja selbst Sünde. Es ließe sich das höchstens in der Form von Selbstbesserung denken, deren man der eignen Menschenwürde zulieb etwa sich befleißigen würde. Abwendung von groben Sündenformen und eine beträchtliche Sittenverfeinerung wäre so schon möglich; aber die Richtung auf das eigne Selbst wäre damit nicht aufgegeben, sondern erst recht eine bewußte und gewollte geworden. Pharisäische Selbstgerechtigkeit wäre das Resultat. Man hätte sich nur von einer Form der Sünde ab- und einer andern zugewendet, und also wäre es eigentlich zu gar keiner Abkehr von ihr gekommen, weil man dem Princip derselben treu geblieben. Der Sünder ist als solcher ein Gottloser, und wenn er sich von der Sünde abwendet, so kehrt er sich eben damit Gott zu. Sein Fortleben in der Sünde ist Beweis von unveränderter Gemüths- und Willensrichtung, sein Abkehren von ihr hingegen Zeuge von begonnener Sinnesänderung, und diese negative Seite der Bekehrung vollzieht sich in der Buße; unzertrennlich mit ihr verbunden ist aber die positive Seite, nämlich die Hinkehr zu Gott, und als solche findet sie Statt durch den Glauben.

3. Findet ihren Abschluß in der Wiedergeburt. Häufig wurde von Theologen Bekehrung und Wiedergeburt als Wechselbegriffe aufgefaßt. In den Beschlüssen der Dortrechter Synode heißt es: "Status conversionis aut regenerationis", als ob beide ganz gleichbedeutend wären. Der reformirte Theologe Turrettin unterscheidet in der Bekehrung

eine aktive und passive Seite und versteht unter dieser letzteren die Wiedergeburt. Diese Gebrauchsweise der beiden Ausdrücke war auch bei lutherischen Dogmatikern üblich, und da sie ferner oft regeneratio zur Bezeichnung des gesammten Standes des neuen Lebens anwandten, so erhielt conversio die gleiche umfangreiche Bedeutung. Heute wird jedoch fast allgemein das Wort Bekehrung in dem von uns bezeichneten Sinne genommen. Ist auch die göttliche Einwirkung nicht ausgeschlossen (Nr. 1), so wird doch die menschliche Thätigkeit vorwiegend in derselben zu betonen sein. Dem strengen Calvinismus zufolge ist der Mensch vollständig passiv und daher eine Unterscheidung zwischen ihr und der Wiedergeburt überflüssig, denn der Mensch ist ja in religiöser Beziehung nur thätig, insofern Gott ihn dazu unwiderstehlich in Bewegung setzt; nach der von uns entwickelten Ansicht aber kann der Mensch etwas zu seinem Heile thun, und darum soll er es auch. Allein unter diesem Gesichtspunkt sind die Aufforderungen der Schrift zur Bekehrung verständlich (s. z. B. Luk. 13, 34; 2 Petri 3, 9). Ist aber was der Mensch zu thun hat der vorwaltende Gesichtspunkt in der Bekehrung und schließt diese Buße und Glauben in sich, so erreicht sie in der Wiedergeburt ihr Ziel. Der Mensch soll sich zu Gott bekehren, ist er aber in Buße und Glauben wirklich zu Gott gekommen, dann hört einstweilen seine Thätigkeit auf, um allein der göttlichen Raum zu lassen. Er soll sich bekehren, aber er wird wiedergeboren. Die Bekehrung geschieht, damit die Wiedergeburt erfolgen könne, und wenn jene wahrhaft stattfindet, so erfolgt diese mit Sicherheit, weil Gott sein Werk zu thun dann nicht unterlassen kann. Daher ist der wahrhaft Bekehrte zugleich auch wiedergeboren und gerechtfertigt, denn durch den Glauben ist er auch in die bereinigte Gemeinschaft mit Gott wieder eingetreten.

§ 69. Die Buße. Die Buße besteht nicht in einer äußern Leistung, durch welche in irgend einem Grade die Sünde aufgewogen oder gutgemacht würde, sondern ist das in Form der Sinnesänderung sich vollziehende Selbstgericht über die Sünde, welche man im Lichte des Wortes Gottes erkennt, in herzlicher Reue bekennt und von der man mit entschiedenem Willen abläßt, um Gotte zu leben.

1. Sie ist Sinnesänderung. Das ist nachweislich die Grundbedeutung des neutestamentlichen μετάνοια, für welches das lateinische poenitentia, englische repentance, deutsche Buße gebraucht wird. „Thut Buße" heißt: ändert euren Sinn in Bezug auf die Sünde, laßt ab vom

Bösen. Sie begreift daher die negative Seite der Bekehrung in sich (s. z. B. Apstg. 3, 19; 1 Thes. 1, 9) und kann auch durch ἀποστρέφεσθαι ausgedrückt werden. Jer. 25, 5: שֻׁבוּ־נָא אִישׁ מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה, ἀποστρέφητε ἕκαστος ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς — kehret euch ein jeder von seinem bösen Wege. „Laßt ab vom Bösen, lernet Gutes thun, trachtet nach Recht" ꝛc. Jes. 1, 16. 17. Indem man den Sinn hinsichtlich des Bösen ändert, wendet man sich dem Guten zu. Es ist das ein Zusichselbstkommen, wie es sich auch beim verlornen Sohne (Luk. 15, 17) findet, ehe er den Entschluß faßte und zur Ausführung brachte, zu seinem Vater zurückzukehren.

Solche Sinnesänderuug setzt voraus, daß der natürliche Sinn böse, daß die Sünde nicht bloß einzelne That, sondern ein widergöttlicher Habitus ist, der abgebrochen und aufgehoben werden muß, wenn sich das göttliche Wohlgefallen uns zuwenden soll. Daher kann die katholische Lehre von einem Gutmachen durch äußere Leistungen, seien es nun Gebete und Bußübungen oder Geldzahlungen zur Erlangung von Absolution sogar für die im Fegfeuer Befindlichen, nicht befriedigen. Es hängt diese Ansicht mit jenem laxen Begriff von Sünde zusammen, wornach diese nicht eigentlich ein verderbter Zustand, sondern nur in zusammenhangslosen Einzelakten besteht; mit jeder bösen Handlung zieht man sich dann eine Schuld zu, die durch eine bestimmte Leistung abgebüßt werden kann, und solche, die es in der Heiligung weit gebracht haben, können der guten Werke mehr verrichten, als sie dies zu ihrem eignen Heile brauchen, und so entsteht ein Ueberschuß verdienstlicher Werke, den die Kirche zum Wohl derer verwenden darf, die darin zurück sind. So ist die Ablaßtheorie auf die Beine gekommen. Kann die Kirche bestimmen, welcher Art und wie groß die Leistung für die Sünden eines „Bußfertigen" sein muß, so kann sie auch den zu ihrer Verfügung stehenden Schatz überverdienstlicher Werke zum Heil sowohl schon Abgeschiedener wie noch Lebender verwenden. Wie lose solche Buße mit dem Innenleben verbunden ist, das leuchtet von selbst ein. Zwar soll das Sakrament der poenitentia aus Reue, Bekenntniß und Genugthuung (Gutmachung) bestehen, aber die erstere darf in bloße attritio, Furcht vor Strafe, abgemildert werden, und dann können auch das Bekenntniß gemacht und die Genugthuung geleistet werden, bloß mit der Absicht, der Strafe zu entfliehen, also ohne wahre Erkenntniß der Sünde und ohne ihretwegen Schamgefühl und Schmerz zu empfinden und ohne den Vorsatz, sie meiden zu wollen. Da kann demnach bei den herbsten Bußübungen der alte Sündenzustand unverändert fortbestehen.

2. Als Sinnesänderung schließt sie Erkenntniß ein. Man kann keine Betrübniß oder Herzeleid über einen Verlust oder zugefügte Unbilden schmerzlich empfinden, solange man vom Verlust nichts weiß, noch die Natur dieser Unbilden genauer kennt. Gleicherweise ist Reue über die Sünde unmöglich ohne Einsicht in deren widergöttliche Natur, in welcher sie als unberechtigte (und frevelhafte) Auflehnung gegen Gottes Ordnung erscheint und daher zugleich das eigne Wohl völlig zu zerstören droht. Welch' eine schlimme Sache es um die Sünde ist, das wird im Lichte des Gesetzes offenbar, welches im eignen Gewissen seinen Widerhall findet, denn eben „durch's Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde." Das Amt des heiligen Geistes aber ist es das Gesetz in's Gewissen hinableuchten zu lassen, was mit der Thatsache nicht verstößt, daß er Christus dem Herzen verdeutlichen soll. In Christus kommt auch eine gesetzliche Seite zur Erscheinung. Als unser Stellvertreter hat er ja den Fluch des Gesetzes auf sich genommen und dessen zuckende Blitze sich treffen lassen, erscheint er doch am Kreuz in der Gestalt des größten Sünders. In seiner Verwerfung, in seiner Kreuzigung kommt die Sünde der Menschen zur furchtbarsten Ausgeburt. Indem also der heilige Geist sein Strafamt ausübt (Joh. 16, 8 ff.) zeigt er, wie das Gesetz unsertwegen seine ganze furchtbare Strenge an Christus bewiesen hat, und welch' große Sünder wir daher sein müssen. Die Sündenerkenntniß, um welche es sich in der Buße handelt, ist demnach mehr als ein allgemeines Wissen um die menschliche Sündigkeit und die Uebertretungen, welche sich alle zu Schulden kommen lassen; sie faßt die eignen Sünden und die eigne Sündhaftigkeit in's Auge, und findet diese so groß und jener so viele, daß sie mit dem Psalmisten in die Klage einstimmt: „Meiner Sünden sind mehr als Haare auf meinem Haupt und als der Sand am Rande des Meeres der unzählig ist."

3. Das zweite Stück wahrer Buße ist schmerzliche Reue. Das verderbliche Wesen und Tendenz der Sünde erkennend, ist man darüber schmerzhaft bewegt und von Leid überwältigt. Mancherlei Wissen, wie z. B. das mathematische, läßt das Gefühl unbewegt und kalt; anders wenn es Interessen betrifft von Bedeutung und zwar solche, die einen selbst berühren. Darüber spekuliren, wie unser Vaterland von Feinden geschädigt werden könnte, wird das Gefühl kaum in Mitleidenschaft ziehen; die gewisse Kunde von einem feindlichen Einfall würde Alle mit Entrüstung erfüllen und zur Vertheidigung entflammen. Schon fremdes Leid kann das Mitgefühl in uns erwecken, wie viel mehr wird es uns mit Schmerz erfül-

len, wenn wir gewahren, daß wir einen Wohlthäter sehr beleidigt haben und diese Beleidigung zugleich uns selbst zu großem Schaden gereicht. Solcher Art ist aber die Sündenerkenntniß eines Bußfertigen. Er erkennt die Sünde als ein Unrecht, eine Auflehnung gegen Gott, als ein Faustschlag in's Angesicht des Gebers aller guten und vollkommenen Gaben, der dem Sünder trotz seiner Bosheit sogar auch die Gabe der Buße verleiht (Apstg. 3, 19; 5, 31; 11, 18; Röm. 2, 4), und als ein Unrecht gegen sich selbst, das sein eignes Wohl gefährdet, ja ihm mit Verderben und Untergang droht. Diese so erkannte Wahrheit drückt seine Seele nieder. Sein großes Unrecht und dessen verderbliche Tragweite einsehen, erkennen, daß man den größten Wohlthäter mit Schmach und Schande überhäuft und sein Kreuzesleiden mit verursacht hat, und dennoch beim besten Willen nichts thun können das begangene Unrecht gutzumachen oder der Gefahr zu entrinnen, das muß wohl den Geist niederschmettern, das sonst harte Herz zermalmen und mit Zittern und Zagen, mit Trauern und peinlichem Leid erfüllen (Ps. 51, 19; Jes. 57, 15; Ps. 6, 7, 8; 38, 5). Die empfundene Geistesarmuth hat bitteres schmerzhaftes Leidtragen zur unausbleiblichen Folge, Matth. 5, 3. 4. In diese Bußschmerzen mischt sich auch gerne Gesetzesfurcht ein. Man hat ja die Sünde als Uebertretung und Auflehnung gegen Gottes Gesetz erkannt und weiß sich selbst daher der Schuld und Strafe verfallen, und da das Gesetz kein Erbarmen noch Gnade kennt, so sieht man gleichsam das Schwert der Gerechtigkeit über sich gezückt zum Verderben. Das Feuerleuchten des göttlichen Zorns kann da hinabbrennen bis tief in die Seele. Das Selbstgericht der Buße vollzieht sich nicht gründlich ohne daß im Forum des eignen Innern ein Selbstverwerfungsurtheil erfolgt, ganz im Einklang mit dem Urtheil der Strafgerechtigkeit. Wenn freilich der Blick des Bußfertigen auf seiner solchergestalt ihm klargewordenen Verdammungswürdigkeit haften bliebe, so müßte ungemilderte Angst und Grauen die Folge sein; heilsam hingegen wird ihm dies ernste Selbstgericht, wenn er dabei zugleich unter das Kreuz Christi sich gestellt findet, an welchem seine Sünde allerdings erst recht in ihrer ganzen Häßlichkeit offenbar wird, zugleich aber doch durch das Feuerleuchten des göttlichen Zorns der milde Strahlenflor der Gnade hindurchleuchtet.

4. Demüthiges Bekenntniß und Ablassen von der Sünde. So lange einer noch ungebeugten Sinnes seiner Uebertretungen sich nicht schämt und etwa noch auf sein Gutsein pocht, solange ist von aufrichtiger Buße keine Rede. Daß die Reue ächt ist, gibt sich in der

demüthigen Herzensstimmung zu erkennen, welche den Wettern des göttlichen Gerichts stille hält, und sich der Gnade nicht würdig achtet. Würde der Blick von dieser ganz abgelenkt und nur auf die eigne Unwürdigkeit und die göttliche Gerechtigkeit gerichtet, so müßte Verzagen und Verzweifeln die Folge sein. Aber der wahrhaft Bußfertige empfindet eine göttliche Traurigkeit, welcher der Zug der Gnade nicht fehlt (2 Kor. 7, 10); er demüthigt sich daher unter die gewaltige Hand Gottes, legt sich dessen allsehendem Auge bloß und verhehlt seine Missethaten nicht vor ihm, Ps. 32, 5; Luk. 15, 18. 19. 21.

Das aus wahrer Reue geborene und das Herz bis in seine innersten Fugen bloßlegende Sündenbekenntniß erweist sich als ächt und aufrichtig in der entschiedenen Abkehr vom Bösen. Eine Buße, die noch mit der Sünde liebäugelt und unter welcher das Wohlgefallen an dieser fortbestehen kann, wäre eine hohle gegenstandslose Scheinbuße, die bei dem lautesten Spektakel und der reichlichsten Thränenfluth ihre innere Leere nicht verbergen könnte, Gott ein Gräuel wäre und den Tod wirken müßte, Jes. 1, 11—15; 2 Kor. 7, 10. Der ernste tiefgefühlte Schmerz über die Sünde schließt nothwendig ein, daß sie als das Verabscheuungswürdige empfunden wird, welches man von ganzer Seele zu meiden wünscht. Das Böse verabscheuen, lassen und meiden u. s. w. sind daher die Früchte ächter Buße, Amos 5, 15; Jes. 1, 16; Matth. 3, 8. Die äußern Zeichen der Trauer und des Schmerzes mögen sonst nicht von großer Intensität zeugen und die Reue mag dem Beobachter oberflächlich scheinen; hat sie jedoch die Abkehr vom Bösen zur Folge, so wird sie eben dadurch als ächt und gründlich bezeugt. Paulus hat sonder Zweifel während der drei Tage seiner Bußzeit außer seinem Fasten wenig Aeußerungen von Schmerz und Trauer von sich gegeben, und doch ist sein nachheriges Verhalten, sowie seine tiefe Sündenerkenntniß Zeugniß genug dafür, wie unerbittlich er in seinem Geistesinnern mit sich selbst zu Gericht gegangen und dem heiligen Ernst der Gerechtigkeit stille gehalten hat. Die Sünde ist der feindliche Gegensatz der Gerechtigkeit, und diese kann also keine Stätte finden wo man jene noch herbergt; daher wird die Aufforderung zur Buße motivirt mit dem Hinweis, daß das Himmelreich herbeigekommen sei, und werden die Armen im Geist selig gepriesen, weil sie der Sünde entsagt und in demüthigem Heilsverlangen in sich eine Stätte bereitet haben für die Gerechtigkeit des Himmelreichs.

5. Die verschiedene Art und Weise in welcher die Buße sich vollziehen kann. Das Wesentliche der Buße besteht

in dem oben Dargelegten, die verschiedenen Aeußerungsweisen hingegen, in denen sie bei Verschiedenen auftritt, ob sie lange oder kurze Zeit währe, geräuschlos und fast unbemerkt oder in gewaltigen Kämpfen vor sich gehe, dies ist das Unwesentliche an derselben und richtet sich zumeist nach der natürlichen Gemüthsart der Bußfertigen. Das Maß des Bußschmerzes und die Stärke der dabei vorzukommenden Gemüthserschütterungen sind in der heiligen Schrift nirgends namhaft gemacht, noch auch die Zeit welche sie ausfüllen soll. Es sind Fälle angegeben, wo die eigentliche Buße jedenfalls nur kurze Zeit währen konnte (z. B. bei der Lydia und dem Kerkermeister), und wieder andere wo sie länger andauerte, und das Gleiche gilt von der Intensität ihrer Aeußerungsweise. Ein Petrus, Paulus, Johannes, Luther sind in ihrem nachherigen Christenleben und den Aeußerungen ihrer Frömmigkeit so sehr von einander verschieden, warum sollten ihre Bußerfahrungen ganz dieselben sein und eine von einander nicht unterscheidbare stereotype Form an sich tragen müssen? Der Methodismus behauptet dies ebensowenig wie andere protestantische Kirchen. Er nimmt es ernst mit der biblischen Aufforderung zur Buße, und daher sein Betonen des Wortes: „Heute so ihr seine Stimme höret" ꝛc., sein Dringen auf sofortige Umkehr und Uebergabe; aber er legt keine allgemein gelten sollende Regel nieder, nach welcher dieselbe verlaufen müßte. Es wird sogar als möglich anerkannt, daß unter günstigen Verhältnissen der Uebergang aus dem Unschuldsstande in den Gnadenstand ohne sonderliche Bußerfahrungen gemacht werden könne. Wenn jedoch sonst auch der jeweilige Grad des Bußschmerzes unbestimmbar bleibt und bleiben muß, so kann doch dieser selbst keinem erspart bleiben, der seine Seele gerettet sehen will. Auf Bußgefühle hat keiner zu warten, dem das Verständniß seiner Sünden und Sündhaftigkeit sich erschlossen hat, sondern er hat einfach dem Befehl des Bußethuns Folge zu leisten; seiner eignen Unwürdigkeit und Ohnmacht zum Guten wird er dann schon inne werden, und das Verlangen nach Hilfe und Gnade wird sich in ihm regen. Je gründlicher freilich die Buße ist, desto tiefer wird die Sehnsucht werden und desto energischer er dem Heil und Vergebung sich entgegenwenden.

§ 70. Der Glaube. Der Glaube ist nicht ein bloßes auf genügender Zeugenschaft beruhendes Fürwahrhalten, noch auch mit der Liebe zu identificiren, sondern eine durch den heiligen Geist gewirkte innige Zuversicht, welche in Anerkennung seiner absoluten Autorität

unter den Willen Gottes sich beugt und das Heil in Christo zur Aufnahme in das dafür bereite Herz ergreift und sich zu eigen macht (vgl. § 4, 2).

1. Kein bloßes Fürwahrhalten. Nach dem hiergegebenen Zusammenhang handelt es sich um das Empfangen von Heil und Vergebung, was durch den Glauben erzielt werden soll. Der unter dem Druck seiner Schuld- und Sündenlast schmachtende Bußfertige sehnt sich nach Befreiung von derselben und nach Frieden für das geängstete und zerrissene (Gewissen) Herz. Was wäre ihm da geholfen mit der Annahme historischer Gläubwürdigkeit dessen etwa, was die Evangelien von Christo berichten? Die Beweisgründe dafür dürften mit allen Mitteln der Wissenschaft erforscht und als hinreichend befunden werden, ohne irgend einen Reinertrag für sein Erfahrungsleben abzuwerfen, ohne den Bedürfnissen seines Innern zu genügen. Es bliebe eine bloße Sache der Erkenntniß. Das Wissen als solches bessert nicht und bewirkt keine Veränderung im Innenleben, sonst müßten die Teufel noch zur Besserung gelangen, da es an Wissen ihnen nicht fehlt — an Wissen, das jedoch mit niederschmetternder Gewalt sich ihrer bemächtigt (Jak. 2, 19). Fürwahrhalten ist allerdings ein Element auch des ächten Glaubens, ohne welches ein zueignendes Stellungnehmen zum Glaubensobjekt gar nicht möglich wäre, denn wie sollte ich mich doch in lebendige Beziehung zu etwas setzen wollen, an dessen Dasein oder Geeignetheit für mich ich zweifelte; allein für sich genommen steht es nicht einmal auf gleicher Stufe mit dem auf Erfahrung beruhenden Wissen, indem dieses den Anspruch auf Gewißheit, jenes nur den auf Wahrscheinlichkeit erheben kann. Ein Astronom berechnet eine Sonnenfinsterniß viele Jahre voraus und ist sicher, daß sie ganz in Uebereinstimmung mit seiner Berechnung eintreten wird, weil die Daten, auf welche er seine Berechnung gründet, sich als vollkommen zuverlässig erwiesen haben; ob hingegen eine mir zur Annahme vorliegende historische Erzählung der vollkommen getreue Abdruck von thatsächlich gerade so und nicht anders stattgefundenen Geschehnissen ist, das mag auf eine so vielfache (wahrhafte) Vermittelung ankommen, daß ich nie mit derselben Sicherheit auf ihre Wahrheit bauen kann. Aber gerade zuverlässige Sicherheit ist es dessen der Bußfertige bedarf. Ihm ist es um inneres Erlebniß zu thun, und mit weniger als unmittelbarem Zusammenschluß mit dem Glaubensobjekt kann er sich nicht zufrieden geben. Historisches Fürwahrhalten läßt das Herz unberührt und den Gegenstand

unverändert in weiter Ferne schweben; der Glaube aber ist Herzenssache (Röm. 10, 10) und kommt in innere erfahrungsmäßige Berührung mit seinem Gegenstand (Gal. 3, 14; Matth. 21, 22).

2. *Nicht mit der Liebe zu identificiren.* Dafür wird geltend gemacht, daß man sich für Anderes nur in dem Maße erschließen könne wie man sich selbst auch mittheile und zu erfahren, zu erleben gebe; daß es selbstsüchtig wäre nur empfangen und nicht auch geben zu wollen; daß wie solche Gegenseitigkeit unter Menschen sich von selbst verstehe, sie auch in der Religion nicht ausgeschlossen sein könne, und daß daher das Nehmen oder Empfangen des Heils von Seiten des Menschen zur nothwendigen Kehrseite habe, daß er dafür seinerseits auch Gott etwas gebe—nämlich Gehorsam, die Befolgung seiner Gebote, die Ausübung und Darbringung guter Werke. Dies die katholische Lehre. Glaube ist die Annahme, als absolut wahr, der Gebote und Lehren der Kirche als Lehren und Gebote Gottes, und die demgemäße gewissenhafte Befolgung derselben. Augenscheinlich ist jedoch in dieser Auffassung nur das Fürwahrhalten ein Element des Glaubens, im katholischen Sinne freilich zu (absoluter) Gewißheit erhoben durch die Autorität der Kirche, welcher der Einzelne mit Darangabe aller eignen Meinung sich rückhaltslos zu unterwerfen hat. Wie viele derselben auch seien und wie widerspruchsvoll sie, die Lehren und Gebote, ihm auch erscheinen mögen, er hat sie auf das Geheiß der Kirche hin einfach anzunehmen und ihnen Folge zu leisten. Er tritt also eigentlich nur mittelst der Kirche in Berührung mit dem Glaubensobjekt und weiß folglich gar nicht, ob er desselben theilhaft geworden, ob er z. B. Vergebung der Sünden empfangen, es sei denn die Kirche gibt ihm die Versicherung dafür, und diese hinwiederum basirt ihre Versicherung auf das was er zur Erfüllung ihrer Befehle gethan hat. Das Alles ist aber ein ganz äußeres Verhältniß, das immer nur in *vermittelte* und niemals in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott bringt, das Bedürfniß der Seele vielleicht im Hinblick auf eine äußere Autorität beschwichtigen aber nicht wahrhaft befriedigen kann. Zu wahrer Liebe kommt es da nicht, denn diese muß auf *unmittelbarer* Gemeinschaft bestehen. Es ist nur eine zum Zweck des Verdienstes im Gehorsam guter Werke sich erweisende Liebe, die also nicht gibt indem sie empfängt, sondern Leistungen vollbringt, die etwas eintragen und so auf das eigne Selbst sich zurückbeziehen. Da ist von Gefühl der eignen Unwürdigkeit, Hilflosigkeit und Ohnmacht nichts zu spüren, welches doch das erwachte Schuldbewußtsein im Innern hervorruft, und das wohl nach Hilfe und

Errettung sich sehnt, aber diese nie und nimmer von eigner Leistung, sondern nur von anderswoher erwarten kann.

3. Der Glaube ist Vertrauen, Zuversicht. Das hebr. אֱמוּנָה und das griech. πίστις haben ganz dieselbe Bedeutung des Festhaltens an etwas Zuverlässigem, Gewissem. Das Stammwort אָמַן bedeutet im Niph. fest, sicher sein, im Hiph. sich auf etwas stützen, sich auf etwas verlassen, darauf trauen. πιστεύειν oder πίστιν ἔχειν ist davon nicht eigentlich verschieden. Nach Prof. Leo ist das deutsche Wort Glauben in dem Wort erlauben enthalten und „bedeutet eigentlich mit-decken, mit-schützen, in die Verantwortlichkeit von etwas mit-eintreten, etwas mit-vertreten, d. h. sich zu einer Ueberzeugung bekennen und seine ganze Person dafür einsetzen". Ahas und sein Volk sollen auf Gottes Wort mit Sicherheit bauen und sie werden dessen Zuverlässigkeit erfahren, thun sie es nicht wird ihre eigne Ohnmacht offenbar werden (Jes. 7, 9, vgl. 28, 16). So verließ auch Abraham sich fest auf das Wort der Verheißung, und die Ehrfurcht der Israeliten vor der eben so majestätisch sich bekundeten Allmacht Gottes war verbunden mit festem Vertrauen auf ihn (1 Mos. 15, 6; 2 Mos. 14, 31). Der Glaube Abrahams hielt sich mit vollster Zuversicht fest an der Verheißung Gottes und war seinem Worte gehorsam, Hebr. 11, 8 f. Die Verheißung selbst bezog sich auf Künftiges, auf Unsichtbares, daher auch sein Glaube, wie denn dies die Art des Glaubens überhaupt ist. 2 Kor. 5, 7. 8 ist er dem Schauen entgegengesetzt, und Hebr. 11, 1 ist er (nach Luthers Uebers.) eine gewisse Zuversicht deß das man hoffet und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet. Gegenstand desselben ist jedenfalls Unsichtbares, Uebersinnliches. Die alte beliebte Eintheilung in Erkenntniß, notitia, Zustimmung oder Beifall, assensus, und Zuversicht, fiducia, ist nicht zu verwerfen, indem ich eine Wahrheit erst dann zuversichtsvoll mein eigen machen kann, wenn ich im vollsten Umfang ihr beipflichte, sie als meinem Bedürfniß entsprechend betrachte und ihr auch da recht gebe, wo sie gegen frühere Lieblingsansichten verstoßen mag; solch' Beipflichten aber setzt nothwendig die Erkenntniß der betreffenden Wahrheit voraus, da ich ja sonst nicht wüßte, um was es sich eigentlich bei meiner Zustimmung handelte und ob sie mir angemessen wäre oder nicht. Ist nun diese Erkenntniß dieselbe mit der, welche bereits in der Buße zu statuiren war? Im engen Zusammenhang damit muß sie freilich stehen, dieselbe aber kann sie nicht sein. Dort handelte es sich um das durchs Gesetz und das Kreuz Christi geweckte Sünden- und Schuldbewußtsein, hier um das was zur Rettung von Sünde

und Schuld noth thut. Noth thut aber dem Bußfertigen Vergebung, Frieden, Lebensgemeinschaft mit Gott, von dem er durch die Sünde sich getrennt fühlt und dessen gerechter Strafe er sich verfallen weiß.

4. Objekt des Glaubens ist eigentlich der, nach dessen Hilfe man sich sehnt, dessen Gemeinschaft man sucht, nach dessen Heil man verlangt zur Beseitigung des eignen Unheils—also Gott. Da jedoch Christus der Offenbarer Gottes ist, da Niemand zum Vater kommt als nur durch ihn, und da in keinem andern Heil und Errettung zu finden ist als allein in ihm, Joh. 14, 6. 9; Apstg. 4, 12, so läßt sich ebensowohl sagen Christus. Glauben an Gott ist auch Glauben an Christus, Joh. 14, 1. Weil unsere Versöhnung mit Gott durch Christi Versöhnungswerk vermittelt ist, so muß unser Glaube, soll er heilskräftig sein, sich auf Christus gründen (πιστεύειν εἰς Χριστόν), Röm. 10, 14, oder in Christo ruhen (πίστις ἐν Χριστῷ), Gal. 3, 26, vgl. Eph. 1, 15, oder ein Glaube an Christum sein (πίστις Ἰησου Χριστοῦ), Röm. 3, 22; Gal. 2, 16. Freilich kann der Herr Glauben fordern an seine Werke und an seine Worte, weil sie den Beweis der Wahrheit in sich tragen, der Erweis seiner göttlichen Gesandtschaft sind, Joh. 10, 37. 38; 8, 38. 45. Ja die heilige Schrift, das Wort Gottes als solches ist Objekt des Glaubens, denn in demselben wird Gottes Wille an uns offenbar und die wahre Erkenntniß von ihm ist durch dasselbe vermittelt. Aber solch' Glaubensobjekt ist es nicht in seinen einzelnen Aussagen, Geschichten, Lehren und Geboten, die dann ohne innern Zusammenhalt wären, sondern in seiner Einheit in Christo, der Kern und Stern desselben ist, Joh. 5, 39. Würde man ihn daraus entfernen, so wäre dessen Lebensmittelpunkt selbst hinweggenommen und man wüßte nicht länger, wie Petrus es wußte (Joh. 6, 68), wohin man sich wenden sollte um Heil und Leben. Ein Fehler der katholischen Auffassung ist es, daß das eine Glaubensobjekt in eine Menge einzelner Dinge zersplittert erscheint, die man auf die Autorität der Kirche hin nicht nur als wahr gelten zu lassen hat, sondern die man auch ausüben muß als Werke, an welche das Heil gebunden sein soll. Ihre Wirkungskräftigkeit sollen sie wohl durch Christi Verdienst empfangen, aber nicht auf dieses sondern auf jene ist der Blick gerichtet, weil auf ihnen als einer Leistung der Segen der Kirche ruht. Stellt in ihnen sich der Glaube dar (die Liebe), so versperrt er eher den Weg zu Christus, als daß er selbst dieser Weg wäre. Der wahre Glaube hingegen baut ganz allein auf Christum und sein Verdienst und kann daher nicht selbst etwas Verdienstliches sein wollen. In sich selbst ist er gleichsam nur leere Form für einen Inhalt. Sollte er durch

irgend ein Thun Gott versöhnen wollen, er müßte es anstehen lassen ewiglich. Aber der Glaube will keine Versöhnung stiften, sondern dieselbe nur empfangen, Röm. 5, 11. Er bringt in unmittelbare Berührung mit dem Wort Gottes, mit Jesus seinem eigentlichen Objekt selbst, und kann daher nicht zu Schanden werden; auf seine Anrufung folgt Errettung, Seligkeit, Röm. 10, 8—13.

Diese Grundeigenschaft des Glaubens bleibt auch bei dem schon Bekehrten ganz dieselbe. Es hört bei dem Gläubigen die Nothwendigkeit nicht auf, sich an seinen Heilsmittler festzuklammern, auf Christus und sein Verdienst zu bauen, ihm gegenüber sich stets nur empfänglich verhalten, alles Leben, allen Kraftzuschuß durch ihn im heiligen Geist empfangen zu wollen. In diesem Sinne bleiben die Gläubigen die Armen im Geist. Würden sie in sich selbst einen eigenen Reichthum finden, auf den sie mit selbstgefälliger Zufriedenheit blicken zu können meinten, so wäre das ein sicheres Zeichen ihres Glaubensverlustes, da wenn sie denselben noch ungeschmälert besäßen sie ihren Reichthum nur dem Herrn zuschreiben könnten. Je energischer das Glaubensleben, desto klarer das Bewußtsein, daß es in Christo gründet und aus ihm als Quellort hervorquillt, Gal. 2, 20. Freilich der Unterschied macht sich nun geltend, daß wenn einmal die Sehnsucht nach Versöhnung gestillt und er mit seinem Objekt erfüllt worden, der Glaube dann nicht mehr bloße Empfänglichkeit bleibt sondern zugleich energische Thatkraft wird. Göttliches Kraftleben in der Seele muß ja über die ganze Persönlichkeit einen bestimmenden Einfluß ausüben und sie zu jedem guten Werk und Dienst tüchtig machen. Ist das nicht der Fall und bleibt der Glaube unfruchtbar, so ist gewiß, war er auch anfänglich der ächte, er ist es jetzt nicht mehr. Er ist bloße Form ohne Sehnsucht nach lebensvollem Inhalt und also ohne diesen Inhalt selbst; denn ebenso unmöglich wie der vom Geist durchglühte Leib ohne Bewegung und Leben sein kann, ebenso unmöglich kann einer den von Gottesleben erfüllten Glauben besitzen ohne es durch Thätigkeit im Guten zu offenbaren, Jak. 2, 26. Der Glaube der Christenbekenner ist es, den Jakobus im Auge hat und den er ohne Werke ganz mit Recht als einen todten bezeichnet, für den er Werke fordert, wenn er gerecht machen soll. Unterlassen des Guten ist ja auch Sünde, und wenn der Christ seinen (vermeintlichen) Glauben gar nicht bethätigte, so könnte er ja das Lebensprincip, Christus, gar nicht mehr innehaben und folglich in den Augen Gottes auch nicht mehr als gerecht gelten. Hätte man diesen Gesichtspunkt des Jakobus immer beachtet, so würde man in ihm keinen Widerspruch

gegen Paulus entdeckt haben, der ja die Nothwendigkeit guter Werke als Glaubensfrüchte nicht läugnet (s. z. B. Gal. 2, 20; 5, 6. 19 ff.), folglich dieselben auch nicht meinen kann unter seinem Ausdruck „Gesetzeswerke", da nach ihm diese das Thun des (noch) glaubenslosen Menschen bezeichnen soll, um sich eine vor Gott geltende Gerechtigkeit zu erringen, es aber nicht vermag.

5. Selbstthat des Menschen gewirkt durch den heiligen Geist. So großes Gewicht wir auf des Menschen Freiheit legen, so kommt doch von Anfang an das Heilswerk in ihm zu Stande mittelst der Wirksamkeit des heiligen Geistes. Wie die Freiheit selbst nicht denkbar wäre ohne die vorlaufende Gnade, so der auch im natürlichen Menschen noch sich zu empfinden gebende Zug des Herzens zu Gott nicht. Auf diesem Zug beruht aber die Möglichkeit des Glaubens, und derselbe wird vom heiligen Geist intensiver und lebendiger gemacht, damit es zum wahren Glauben und so zur Vereinigung mit Gott kommt. Das ist der Sinn des Wortes, daß Niemand zum Sohn kommen könne, ohne daß ihn der Vater ziehe oder es ihm vom Vater gegeben sei, Joh. 6, 44. 65. Daher ist der Glaube Sache des Gefühls, weil in dieser urgründigen Tiefe unsers Wesens die göttliche Geisteswirkung sich am unmittelbarsten zu empfinden gibt. Aber auch die im Glauben gegebene Erkenntniß ist dem Worte Gottes beipflichtende Heilserkenntniß nur mittelst höherer Erleuchtung, die um so völliger sich einstellt, je mehr die Empfänglichkeit dafür zunimmt. Und so wird auch im eigentlichsten Glaubensakt, der vertrauensvollen Hingabe und Zuversicht, der Geisteseinfluß nicht fehlen. Der Glaube ist so völlige Verzichtleistung auf alle eigne Würdigkeit und Verdienst, also Wille der Selbstverläugnung, und kann daher nicht das Gewächs des sich selbst überlassenen eigensüchtigen Herzens sein. Und in der Form der Zuversicht geht es auch nicht ohne höhere Einwirkung ab, daß aus seiner völligen Hilflosigkeit heraus der Bußfertige den Blick auf die Sünderliebe des Heilandes richten lernt und sich zum energischen Ergreifen der Versöhnungsgnade aufrafft. Empfänglichkeit ist der Glaube, wird aber als Zuversicht Empfangenwollen und wird, indem er sich einerseits auf das Verheißungswort stützt und andererseits sehnsuchtsvoll zu seinem Objekt hinbewegt, zu einer alle Kräfte der Persönlichkeit auf einen Punkt hinconcentrirenden und sein Objekt zu sich hinziehenden und mit ihm sich vereinigenden energischen Freiheitsthat. Demnach wird durch den heiligen Geist die Freiheit nicht aufgehoben, sondern intensivirt und zur folgenreichsten, beglückendsten Willensthat befähigt,

so daß der Glaube dennoch mit vollstem Recht als Werk des Menschen gelten kann, und zwar als ein Werk mit dem Gott zufrieden ist, weil es seiner Heilsabsicht gemäß ist, Joh. 6, 29.

Die Rechtfertigung.

Anmerkung. Der Bedeutung dieser Lehre wegen wäre es angebracht, zuerst die Schriftaussagen besonders zur einheitlichen Darstellung zu bringen und dann erst auf einen Ueberblick über die kirchliche Lehrentwickelung die dogmatische Begründung folgen zu lassen. Da wir uns jedoch der Kürze befleißen müssen und die dogmatische Begründung nicht ohne stete Bezugnahme auf die Schrift geschehen kann, so wird der Zweck auch ohne besondere Darstellung der Schriftlehre erreicht werden können. Statt eines geschichtlich gehaltenen Ueberblicks über die kirchliche Lehrentwickelung wird es genügen, die verschiedenen Theorien der Rechtfertigung zu skizziren als die Sammelpunkte, in welchen jene Lehrentwickelung ihre Crystallisation vollzogen hat. Wir beginnen mit diesen.

§ 71. Theorien der Rechtfertigung. Da die Nothwendigkeit der Rechtfertigung des Sünders aus seiner Sünde erwächst und mit derselben jedenfalls das Bewußtsein vom nunmehrigen Versöhntsein mit Gott durch Christum gegeben ist, so wird sich die Auffassung derselben offenbar nach der zu Grunde liegenden Anschauung von der Sünde und der Versöhnung richten. Dies werden wir in den Theorien der römisch-katholischen und protestantischen Kirchen, sowie der Arminianer und der unter dem gemeinsamen Namen der Rationalisten zu begreifenden Pelagianer, Socinianer, Unitarier und Universalisten bewahrheitet finden.

1. Römisch-katholische Theorie. Durch den Sündenfall ist das als übernatürliche Gnadengabe gefaßte göttliche Ebenbild, d. h. die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit verloren gegangen, durch Christus aber dessen Herstellung wieder ermöglicht. Die Rechtfertigung nun, in welcher die Rückkehr des Sünders sich vollzieht, in welcher der Verlust des Falles gedeckt und die Erbsünde beseitigt wird, kann deßhalb nicht bloß in der Vergebung der Sünde bestehen, sondern ist zugleich die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes, die fortgehende Verwirklichung thatsächlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit, also innere Erneuerung und Heiligung, wodurch der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter wird (Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio

interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; nude homo ex injusto fit justus etc.) Sie ist demnach nicht ein Akt der Gerechterklärung, sondern ein physischer Akt, actus physicus, der Gerechtmachung, und zwar nicht ein einmaliger, in einem Augenblick erfolgender, sondern ein fortlaufender und durchs Leben sich hinziehender.

Ein Akt, That Gottes ist sie immerhin, denn der Sünder hat von Natur keinen Anspruch auf die Gnade, und der heilige Geist muß seine in sittlicher Todesschlaffheit mehr oder weniger schlummernden Kräfte wecken und ihn antreiben, die Gemeinschaft mit Gott wieder zu suchen (zuvorkommende Gnade). Dazu ergeht auch der Ruf der Gnade an ihn im Wort Gottes, und ist es die göttliche Barmherzigkeit in Christo Jesu, welche ihn nicht verzagen läßt und ihn ermuntert, von der Sünde zu lassen und Buße zu thun. Die Buße schließt nebst Reue auch gute Werke in sich (Genugthuung, Gutmachung, s. § 69), und ist zugleich Leistung in Folge des Glaubens, d. h. der Beugung unter Autorität und Gehorsam. Daraufhin wird die Gerechtigkeit wirklich mitgetheilt, justitia infusa, und vom Beginn dieser Mittheilung an datirt sich die Rechtfertigung, welche jedoch stetig wächst nach Maßgabe der zunehmenden Würdigkeit des Menschen durch Glauben und Buße oder gute Werke. Allerdings soll nach Möhler der Wille wieder ein geheilter und die Gesinnung eine geheiligte sein, weßhalb ja keine Sünde im Menschen mehr sein könne (wenn auch noch concupiscentia, verkehrte Sinnlichkeit), und aus solcher Gesinnung stammend müßten die guten Werke freilich Gott wohlgefällig sein; aber damit, daß sie eben nur verrichtet werden, ist die Gesinnung als ihre Quelle noch nicht als gute erwiesen, und nicht nach dieser, sondern als äußere That wird ihr Werth taxirt, und das ist schon eine mechanische, ja magische Vorstellung, wenn dem Ausspruch der Kirche gemäß einer äußeren Leistung mit Bestimmtheit eine innere Gnadenwirkung correspondiren soll. Das Magische gibt sich auch darin zu erkennen, daß dem Principe nach die Rechtfertigung schon gewirkt sein soll in und durch die Taufe, da „in denen, welche wahrhaft mit Christo in der Taufe begraben wurden, nichts Verdammliches mehr" sei. Ist an die Taufe als Handlung der Kirche mit Nothwendigkeit solche Wirkung der Gnade gebunden, so auch natürlich ähnliche (magische) Gnadenwirkungen an das Thun des Einzelnen auf Geheiß der Kirche. Daneben mag man so viel reden von Gottes Barmherzigkeit und Christi Verdienst wie man will, dieses wird dennoch durch solche Anschauungen offenbar geschmälert; wenn durch gute Werke als einem neuen Gesetz auch nur zum

Theil die Gerechtigkeit kommt, dann ist eben in dem Maße Christus vergeblich gestorben (Gal. 2, 21).

2. Die lutherische und reformirte Kirchenlehre. Eben hier war es wo Luther mit seinem Widerspruch einsetzte. Was hilft es, daß die Papisten auf Grund von Gal. 5, 6 von einem merito congrui und einem merito condigni, einem gebührlichen und einem vollen würdigen Verdienst der guten Werke reden, wenn doch in jedem Falle die Verdienstlichkeit derselben dem Verdienst Christi Eintrag thun muß? Im Ablaßhandel wurde solche Verdienstlichkeit sogar auf das einfache Zahlen von Ablaßgeld ausgedehnt und so in seiner ganzen verderblichen Consequenz offenbar. Dies war es ja was Luther zum „Anschlagen" seiner 95 Thesen, seiner ersten gewaltigen Glaubensthat, anspornte. Melanchton sagt in der Apologie: „Können wir durch solche Werk für Gott fromm und Christen werden, so wollt ich gern hören, was doch vor Unterschied sein wollt zwischen der Philosophen und Christi Lehre, so wir Vergebung der Sünden erlangen mögen durch solch' unser Werk, was hilft uns denn Christus? Können wir heilig und fromm für Gott werden durch natürliche Vernunft und unser eigen gute Werk, was dürfen wir denn des Bluts und Tods Christi oder daß wir durch ihn neugeboren werden, wie Petrus (1, 18 f.) sagt?" Nichts stand den Reformatoren fester, als daß durch die Thatsache der Menschwerdung und des Leidens und Sterbens Christi die so erworbene Gerechtigkeit allein als diejenige erwiesen sei, welche vor Gott gelten könne, der Glaube also zu deren Werth nichts hinzuzuthun vermöge, sondern einfach nur in der Aneignung derselben bestehe, da das Zeichen seiner Aechtheit eben dies sei, daß er auf alle eigne Würdigkeit ganz verzichte und auf Christi Verdienst einzig und allein sich stütze und dieses zur Vergebung der Sünden ergreife. Demnach heißt es in der Confessio Augustana: Von der Rechtfertigung „wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit für Gott nit erlangen mügen durch unser Verdienst, Werk und Genugthun, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und für Gott gerecht werden aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben, so wir gläuben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinet willen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit für ihme (vor ihm) halten und zurechnen, wie St. Paulus sagt zu den Römern am 3. und 4." In der Zwischenzeit bis zur Concordienformel war Osiander mit seiner Lehre aufgetreten, daß Christus allein nach seiner durch den Glauben anzueignenden göttlichen

Natur unsere Gerechtigkeit sei, während Andere behaupteten, er sei es allein nach seiner menschlichen Natur. Beiden Irrthümern stellt sich die Concordienformel entgegen und lehrt: „daß der ganze Christus nach beiden Naturen unsere Gerechtigkeit allein in seinem Gehorsam sei, den er als Gott und Mensch dem Vater bis in den Tod geleistet und uns damit Vergebung der Sünden und das ewige Leben verdient habe." Ohne alles vorangehende, gegenwärtige oder nachfolgende Verdienst vergebe uns Gott die Sünden und rechne uns zu die Gerechtigkeit des Gehorsams Christi und aus Gnaden halte er uns um dieser willen für gerecht. Der Glaube aber werde nach Röm. 4 uns zur Gerechtigkeit gerechnet nur in dem Sinne, daß wir mittelst desselben die Gerechtigkeit Christi ergreifen und uns zueignen—er ist also ὄργανον λητικὸν.

Die oben dargelegte ist auch die reformirte Lehre, mit nicht nennenswerther Abweichung, wie aus den betreffenden Symbolen zur Genüge erhellt. Calvin war hierin mit den andern Reformatoren völlig einverstanden, wenn er sich auch in etwas verschiedener Form ausdrückt. Nach dem Westminster Katechismus ist die Rechtfertigung „ein Akt von Gottes freier Gnade, in welchem er all' unsere Sünden vergibt und uns als gerecht vor ihm annimmt auf Grund der uns zugerechneten Gerechtigkeit Christi, die allein durch den Glauben angeeignet wird." Im Gegensatz zur katholischen Lehre wird gleichfalls betont: Rechtfertigung bedeute nicht, Gerechtigkeit eingießen oder heilig machen, sondern freisprechen von Schuld und Strafe und ebendamit Aufnahme in's Wohlgefallen Gottes um Christi willen. Später wollten die protestantischen Dogmatiker unterschieden wissen zwischen dem aktiven und passiven (Leidens-) Gehorsam Christi; auf letzterem solle die Vergebung der Sünden beruhen, und ersterer werde uns als Gerechtigkeit zugerechnet, so daß Gott den Gläubigen eben so ansehe, als ob er denselben Gehorsam wie Christus geleistet habe. Eine verfehlte Unterscheidung, wie wir bereits früher (§ 56, 4) gesehen haben. Mit Recht sagt Wesley: „Das Urtheil des allweisen Gottes ist immer der Wahrheit gemäß, und mit seiner unfehlbaren Weisheit ist es unverträglich anzunehmen, ich sei unschuldig oder gerecht und heilig, weil ein Anderer es ist. Er kann mich ebensowenig mit Christus identificiren wie mit David oder Abraham." Vielmehr kommt uns der aktive in dem leidenden (passiven) Gehorsam Christi zugute, indem dieser durch jenen seinen Werth und Kräftigkeit erhält und ohne ihn bedeutungslos wäre.

Es ist klar, daß diese Theorien der Reformatoren (der protestantischen

Kirche) mit den zu Grunde liegenden Ansichten von Sünde und Erlösung (Versöhnung) in Uebereinstimmung sind. Ist der Mensch durch die Sünde unter dem Fluch und Zorn Gottes und kann er aus sich selbst absolut nichts Gutes thun, und hat Christus an seiner Statt den Fluch getragen und den Zorn gesühnt, so kann nur hieraus und aus nichts was er selber thut eine neue Gerechtigkeit erstehen, er kann diese nur mittelst des heiligen Geistes Beistand sich aneignen. Gott absolvirt, spricht ihn von Sünde frei, begnadigt ihn, und hält ihn um seines Stellvertreters Christi willen für gerecht, wie Christus es ist, und nimmt ihn auf an Kindes Statt.

3. Die arminianische Theorie. In dieser hat die kirchliche Lehre eine nicht unbeträchtliche Abschwächung erlitten. Da Christus an unserer Stelle nicht eigentlich unsere Schuld und Strafe im vollen Wortsinn getragen und erlitten hat, sondern Gott in Gnaden sein Werk als Genugthuung für unsere Sünden annahm, wiewohl es seiner Natur nach kein Aequivalent dafür war, so kann uns auch seine Gerechtigkeit nicht in dem Sinne angerechnet werden, als ob wir nun an seiner Statt als gerecht in Gottes Augen gelten könnten; vielmehr der Glaube wird uns zur Gerechtigkeit angerechnet um des Verdienstes Christi willen, d. h. in Ansehung dessen was Christus gethan (gelitten) gefällt es Gott wohl den wahren Glauben gnädiglich für Gerechtigkeit gelten zu lassen in der Vergebung der Sünden. „Aber der Glaube ist die Bedingung in uns und von uns gefordert, daß wir gerechtfertigt werden. Es ist daher ein solcher Akt, der wiewohl an sich unvollkommen und vielfach mangelhaft, dennoch von Gottes gnädigem und freiem Willen für ganz und vollkommen angenommen wird und von wegen dessen Gott dem Menschen gnädiglich Vergebung der Sünden und ewiges Leben bescheeren will" (Limborch). Vollkommen nach dem Gesetz kann der Mensch nicht sein, aber wenn er nur den evangelischen Gehorsam leistet, an Christum glaubt, so soll dieser unvollkommene Gehorsam um Christi willen als Gerechtigkeit angeschrieben werden. Jedenfalls ist hierin ein bedenkliches Hinneigen zur römischen Lehre enthalten und der Glaube als eine Art guten Werks betrachtet, dem es Gott um Christi willen gefällt diesen hohen Werth zuzuerkennen.

4. Die Lehre des Methodismus. Dieselbe wird häufig als identisch betrachtet mit der arminianischen. Die Auseinandersetzungen von Watson und Wakefield in ihren Institutes scheinen solcher Annahme günstig, und dennoch ist sie falsch. Unser Glaubensartikel sagt: „Wir werden nie um unserer Werke oder Verdienste willen, sondern durch das Ver-

dienst unsers Herrn und Heilandes und durch den Glauben an Ihn gerechtfertigt. Diese Lehre, daß wir allein durch den Glauben gerecht werden, ist daher eine sehr heilsame und trostvolle." Im folgenden Artikel wird gelehrt, daß gute Werke als Früchte des Glaubens diesem entspringen und der Rechtfertigung folgen, daß sie wohl die Schärfe der Gerechtigkeit nicht aushalten können, aber doch in Christo Gott wohlgefällig sind. Der deutliche Sinn ist dieser: Die guten Werke des schon Gerechtfertigten haben nichts Verdienstliches in sich und nur weil in Christo gethan sind sie Gott wohlgefällig, viel weniger kann vor der Rechtfertigung irgend ein Thun verdienstlich sein, und also auch der Glaube nicht, der mit Verzichtleistung auf alle eigne Würdigkeit ja eben das Verdienst Christi zur Gerechtigkeit ergreift und allein dadurch, daß er fortan in Christo bleibt, des göttlichen Wohlgefallens gewiß ist. Watson läßt demnach mit Unrecht die Rechtfertigung bloß in der Sündenvergebung bestehen (auch Wakefield u. A.), es muß ihr eine Gerechterklärung zur Seite gehen. Schon in dem Wesleyanischen Conferenz-Katechismus der frühesten Zeit heißt es: „Rechtfertigung ist ein Akt von Gottes freier Gnade, in welchem er all' unsere Sünden vergibt und uns als gerecht in seinen Augen annimmt, einzig und allein um Christi willen." Nach Dr. Hannah behandelt Gott den Sünder (the criminal at the bar), wenn er im Glauben das Verdienst Christi ergreift, als gerecht, nachdem er ihm die Sünden vergeben hat. Pope meint sogar, man müsse behutsam sein, wie man den Ausdruck „Zurechnung der Gerechtigkeit Christi" von sich weise; derselbe habe nach Stellen wie Phil. 3, 9 seinen guten schriftgemäßen Sinn.

Der Unterschied von der altprotestantischen Lehre betrifft jedoch die Zurechnung des Verdienstes Christi—ob nämlich die Gerechtigkeit Christi unmittelbar zugerechnet werde und der Gläubige mit derselben wie mit einem Gewande umgeben sei, oder ob er für gerecht erklärt werde um der Gerechtigkeit Christi willen. Jenes ist die alte, dies die Ansicht des Methodismus. Nach Wesley sollen die aktive und passive Gerechtigkeit Christi nie getrennt werden, denn in beiden zumal sei er unsere Gerechtigkeit. Er spricht auch von einer Anrechnung dieser einen Gerechtigkeit in dem Augenblick, da man recht glaube. Er sagt: Die Gläubigen erhalten Vergebung und werden angenommen nicht auf Grund von Irgendetwas das sie sind, thun oder thun können, sondern einzig und allein um deßwillen was Christus für sie gethan und gelitten hat. „Der Glaube wird gerechnet für Gerechtigkeit, nämlich der Glaube an die Gerechtigkeit Christi." Dieser letztere Ausdruck

ist verfänglich, denn da der Glaube sein Objekt ergreift und empfängt, so müßte ihm die Gerechtigkeit Christi direkt zu eigen werden; Wesley erklärt jedoch, er meine damit nur, daß der Gläubige einzig um deßwillen, was Christus gethan und gelitten, gerecht werde. Bei Abwehrung der direkten Imputation der Gerechtigkeit Christi war die Scheu vor antinomistischem Mißbrauch maßgebend; es könnte den Anschein haben, man schütze jene Gerechtigkeit vor zum Deckmantel der eignen falschen Freiheit und, folglich, Ungerechtigkeit. Der Ausdruck: Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, ist nicht schriftgemäß, gegen die Sache selbst läßt sich wenig einwenden, wie auch Pope anerkennt, wenn wir doch nur in Christo vor Gott als gerecht befunden werden können (s. Phil. 3, 9). Dies ergibt sich um so mehr mit Sicherheit, weil der Glaube als Aufnahmsorgan gefaßt wird, der sich Christi Verdienst, von welchem doch seine Gerechtigkeit sich nicht trennen läßt, zu eigen macht. The satisfaction and merits of Christ are *embraced* and *applied* to the heart by faith, sagt Dr. Hannah, und ebenso viele andere Theologen mit ihm.

5. Die Theorie des Rationalismus. Unter diesen Ausdruck lassen sich Pelagianer, Socinianer, eigentliche Rationalisten, Unitarier und Universalisten zusammenbefassen, weil folgende Merkmale ihnen theilweise oder ganz gemeinsam sind, nämlich: Die Hervorhebung der Vernunft als Richterin in Glaubenssachen, der es auch zusteht durch eine demgemäße Auslegung die Schrift in Uebereinstimmung zu bringen mit den eigenen Lieblingstheorien; die Verwerfung der Erbsündenlehre und demgemäße Abschwächung des Sündenbegriffs überhaupt, so daß eine Versöhnung und Erlösung im kirchlich-biblischen Sinne nicht nöthig ist, Christus der Gottmensch nicht zu sein braucht, auf seine Lehre der Hauptnachdruck gelegt wird und sein Tod hauptsächlich nur Bedeutung hat in dem Sinne, daß von demselben ein moralischer Einfluß ausgeübt wird, der zur Nacheiferung seines Tugendlebens anspornt. Wird auch so von Hilfen der Gnade geredet, so ist doch der Mensch nun nur um so mehr der Selbstbesserung fähig, und wenn er sich wirklich bessert, werden ihm daraufhin die Sünden vergeben. Nach Kant weiß sich der Mensch versöhnt mit Gott, also gerechtfertigt, wenn er von seiner empirischen Unvollkommenheit hinweg seinen Blick auf den vollkommenen Idealmenschen, d. h. auf die Idee der vollkommenen Menschheit richtet und diesem Ideal ernstlich entgegenstrebt. Nach Ritschl hat Christi Versöhnungswerk die Bedeutung klarzustellen, daß Gott mit der Welt ewig versöhnt ist, und die Aufnahme dieser Thatsache in das Bewußtsein ist die

Rechtfertigung, welche Aufnahme nur in der Gemeinschaft der Kirche geschehen kann. Auch bei ihm ist die Sünde abgeschwächt und der Ernst der Gerechtigkeit vollständig verblaßt, so daß Rechtfertigung eigentlich überflüssig wird. Es wäre unnütz, weitere Worte über diese Richtungen zu verlieren.

§ 72. Dogmatische Erörterung. Die Rechtfertigung ist ein richterlicher Akt Gottes, actus forensis, durch welchen der gläubige Sünder Vergebung der Sünden erhält und freigesprochen wird von Schuld und Strafe, und er für gerecht angesehen und erklärt wird. Sie gründet sich von Seiten Gottes auf die objektive Versöhnung in Christo, durch welche die Rechtfertigung aller Menschen erworben ist, von Seiten des Menschen aber auf den Glauben als das Mittel, wodurch die Zueignung des Verdienstes Christi geschieht. Ihrer Natur nach ist sie ein einmaliger für alle Zukunft geltender Akt, dessen nächste Folge der Friede mit Gott ist und die Annahme an Kindesstatt, Adoption, und der also den Stand der Rechtfertigung begründet.

1. Die Rechtfertigung ein gerichtlicher (forensischer) Akt. Nach der römischen Lehre wird Gerechtigkeit faktisch mitgetheilt, die Sünde weggenommen und der Sünder zu einem Gerechten und Heiligen gemacht oder umgewandelt. Die eigentliche Rechtfertigung wird aus den Augen verloren und in Heiligung umgesetzt. Sicherlich gebührt dieser ihre ungeschmälerte Stelle im Leben der Gläubigen, kann jedoch (begriffsmäßig) erst nach der Rechtfertigung ihren Anfang nehmen. Erst müssen die Sünden vergeben sein und der Mensch sich mit Gott versöhnt, bei ihm in Gnaden wissen, ehe er Freudigkeit haben kann zur Führung eines gottgefälligen Glaubenslebens. Das Schuldgefühl und die von demselben unzertrennliche Furcht vor und Entfremdung von Gott macht ein ernstes und erfolgreiches Streben heiligen Lebenswandels ganz unmöglich. Wollte aber Gott ein von Sünde durchwobenes Thun als gut und gültig ansehen und mit „Eingießung von Gerechtigkeit" belohnen, so würde ja das gegen die Wahrheit verstoßen und fiele der katholischen Lehre zur Last, was sie an der protestantischen tadelt.

Gerecht, צדיק, δίκαιος, justus, just, heißt der Idee, einer Richtschnur, dem Recht, im moralischen Sinne dem Sittengesetz gemäß sein. „Nicht die das Gesetz hören, sondern die es thun werden gerecht sein." Wenn nämlich das Handeln stets mit dem Gesetz übereinstimmt, so ist nothwendig die dem-

selben zu Grunde liegende Gesinnung von gleicher Beschaffenheit und demnach der ganze Mensch dem Gesetzesideal als seiner Lebensnorm entsprechend, worin dann selbstverständlich sein Leben und Wohlsein begründet läge, Röm. 10, 5; Gal. 3, 12; 3 Mos. 18, 5. Eine solche Gesetzesgerechtigkeit wäre stichhaltig und würde gelten vor Gott, denn sie wäre ja Uebereinstimmung mit ihm selbst und würde von reinem ungetrübten Lebensgrunde im Menschen Zeugniß geben. Wäre sie möglich, dann könnte man in oder durch (ἐν νόμῳ) das Gesetz gerecht werden vor Gott, was doch Paulus entschieden verneint, Gal. 2, 16; 3, 11. Nicht ihres Strebens wegen das Gesetz zu halten sind Leute unter dem Fluch, sondern weil sie es nicht halten können und in Wirklichkeit nicht halten, Gal. 3, 10; 5 Mos. 27, 26. Wenn es also bei der geforderten (und gültigen) Gesetzesgerechtigkeit sein Bewenden hätte, so wäre keiner gerecht und könnte keiner gerecht werden, wie Paulus auch Röm. 3, 11 ff. im Anschluß an Psalmaussprüche behauptet. Aber im Gegensatz dazu giebt es nun doch eine Gerechtigkeit, nämlich eine Glaubensgerechtigkeit, deren Eigenthümlichkeit eben darin besteht, daß sie nicht Gerechtsein bedeutet, sondern Gerechtgelten vor Gott um Christi willen.

Im Alten Testament steht für rechtfertigen: הִצְדִּיק, im Neuen Testament: δικαιοῦν. Beide Worte heißen gerechtmachen. Dies braucht jedoch nicht mit Umwandlung in einen Gerechten gleichbedeutend sein, sondern kann in der gewöhnlichen Umgangssprache für gerecht halten, gerecht erklären stehen; im Alten und Neuen Testament aber ist dies die fast ausschließliche Bedeutung. Die Nachweisung im Einzelnen ist unnöthig, weil es fast allgemein zugestanden wird; zur Sache aber vgl. Ps. 32, 1. 2; 1 Mos. 15, 6; Röm. 4, 3; Gal. 3, 6. Es war an die göttliche Verheißung, also an etwas Zukünftiges, an welches Abraham glaubte und welches er durch keinerlei Zweifel sich ungewiß machen ließ, und gerade dieser feste Glaube, und nicht der Gehorsam gegen Gottes Gebot, wiewohl dieser aus jenem entsprang, war es der Gott gefiel und von wegen welchem ihm Gerechtigkeit zuerkannt wurde noch ehe in seinem Thun und Verhalten irgend ein Anspruch darauf begründet lag. Die Psalmstelle aber wird Röm. 4, 6—8 citirt zum Erweis dafür, daß es nicht Gesetzeswerke sind, die den Menschen gerecht machen, kommt ja aus dem Gesetz Erkenntniß der Sünde und wird ja diese Erkenntniß um so tiefer und beunruhigender je ernstlicher man in Gemäßheit mit dem Gesetz zu leben sucht, sondern von Gottes Seite einfach dessen freie Gnade, welche die Schuld (עָוֹן) nicht zurechnet, welche die Sünde vergibt und vor der die Uebertretungen bedeckt, also so gut wie nicht vor-

handen sind. Einen Menschen, der solche Erfahrung der göttlichen Gnade macht, darf David wohl glücklich preisen. Er selbst hatte durch seine zwiefache furchtbare Sünde den Tod verdient und konnte, das wußte er wohl, nichts thun seine Schuld aufzuheben und sich Gotte wohlgefällig zu machen. Aber auf sein Reubekenntniß hin erhielt er Vergebung (V. 5).

Deutlich geht aus dem Gesagten hervor, daß rechtfertigen bedeutet: die Sünden vergeben, von Schuld und Strafe lossprechen; denn sind die Sünden vergeben, zugedeckt oder bedeckt und demnach so gut wie nicht vorhanden, so kann auch die mit ihr gesetzte Schuld und Strafe keine das Innenleben bedrückende Wirklichkeit mehr haben, auch sie ist aufgehoben und für null und nichtig erklärt. Jedoch ist hiermit noch nicht genug geschehen. Es ist nur Begnadigung eingetreten, anstatt Vollstreckung des Strafurtheils, welche der Sünde gebührt; keineswegs ist aber damit der Sünder als gerecht dargestellt, und ohne daß dieses geschieht, könnte das Gesetz ihn immer noch belangen und verklagen. Daher muß noch ein eigentlich richterlicher Akt, die Gerechterklärung hinzukommen, in welcher enthalten ist, daß der Gläubige als gerecht dasteht, das Gesetz ihn nicht mehr anklagen darf, dessen Anforderungen vielmehr befriedigt sind und er demselben gegenüber sich ganz in derselben Stellung befindet, wie wenn er nicht gesündigt hätte. Weniger kann die Gerechtigkeit die vor Gott gilt (δικαιοσύνη θεοῦ, Röm. 1, 17; 3, 21. 22) nicht in sich begreifen. Zu Gnaden auf- und annehmen, in Kindesrechte und Privilegien einsetzen kann Gott nur den, den er von Sünde absolvirt und mit seinem Gesetz in Uebereinstimmung erklärt hat; wollte er einem jene Rechte und Privilegien ertheilen ohne erst diese Erklärung machen zu können, so würde er damit das Gesetz als ungültig hinstellen und so die eigne Reichsordnung gefährden.

2. Die Rechtfertigung hat ihren objektiven Grund in der Versöhnung durch Christum. Der katholische Einwand gegen unsere Lehre, daß Gott den Menschen nicht für gerecht ansehen und erklären könne, wenn er es nicht sei, hat insofern seine Berechtigung, als Gott allerdings seiner Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit nichts vergeben und solche Erklärung nur dann gegen die Wahrheit nicht verstößt, wenn sie in Uebereinstimmung mit den Anforderungen seiner Gerechtigkeit geschehen kann. Das könnte sie nun freilich nicht, wenn sie auf die Besserung des Menschen warten wollte, da diese nie zu einer Vollkommenheit fortschreitet, die an und für sich dem Gesetz genügen würde; selbst das vollkommenste Gerecht- und

Heiligsein würde noch einen weiten Abstand zu Tage treten lassen, so daß immer noch auf einen andern Grund als solche Besserung hin eine Gerechterklärung stattfinden müßte, um Aufnahme und Bleiben in der Lebensgemeinschaft mit Gott möglich zu machen, und der katholische Einwand sich folglich als gegenstandslos erweist. Aber auch in Ansehung des Glaubens, ohne Rücksicht auf das Glaubensobjekt, kann solche Gerechterklärung nicht stattfinden. Denn ohne sein Objekt ist der Glaube eine leere Form und kann keine Veränderung im Verhältniß zu Gott bewirken. Könnte er dies, so würde er die Versöhnung überflüssig machen und müßte es dann ebenso heißen wie bezüglich der Ansicht derer, die durch Gesetzeswerke gerecht werden zu können meinen, nämlich daß Christus vergeblich gestorben wäre (Gal. 2, 21), und dann müßte der Apostel ebensosehr gegen den Glauben eifern wie gegen Gesetzeswerke, da ihm die Thatsache der Versöhnung durch Christum über allen Zweifel erhaben feststeht.

Die vom Gesetz und den Propheten bezeugte Gerechtigkeit Gottes (die vor Gott gilt) ist in Christo offenbar geworden, wird also auf keinerlei Weise durch den Glauben bewirkt, sondern nur empfangen. Bezeugt ist sie vom Gesetz einerseits, weil dieses durch das von ihm hervorgerufene Sünden- und Schuldbewußtsein zu Christus treibt, „Zuchtmeister auf Christus" ist, und andererseits weil Christus den Anforderungen desselben in seinem Leben und Thun, Leiden und Sterben vollkommen entsprochen und Genüge geleistet hat. Des Ruhmes Gottes, dessen Alle ermangelten, ist er daher im vollsten Maße theilhaftig; aber dieses Ruhmes seines aktiven und passiven Gehorsams bedarf er für sich nicht, sondern gerade deshalb ruht Gottes Wohlgefallen so vollkommen auf ihm, weil er in selbstverläugnender Liebe denselben sich zu eigen machte für die Sünderwelt, die nun in seinem Blute Erlösung hat. Im Hinblick auf diese Gerechtigkeit Christi konnte Gott die Sünden der vorchristlichen Zeit übersehen und tragen und kann er heute noch mit Sündern Geduld haben in Erwartung des Glaubens, der Christum ergreift und vertrauensvoll für sich einstehen läßt; indem er den Gläubigen rechtfertigt bleibt Gott gerecht, da Christi Gerechtigkeit seinen Forderungen entspricht und der Gläubige in Christo also gedeckt ist durch seinen Bürgen, Röm. 3, 21—26; 8, 1. Die Gerechtigkeit kommt demnach aus dem Glauben anstatt aus den Werken des Gesetzes, weil er, auf Christi Gerechtigkeit fußend, sich dessen Versöhnung zueignet. Weil Gott in Christo mit der Welt versöhnt ist, kann er Vergebung anbieten lassen und wirklich vergeben, 2 Kor. 5, 19 f. Die Rechtfertigung ist die naturgemäße Folge

der geschehenen Versöhnung; dieselbe kommt Allen zugut kraft der Stellvertretung Christi für die gesammte Menschheit, so daß der Möglichkeit nach die Rechtfertigung einen ebenso weiten Umfang beschreibt wie die Versöhnung (Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen, Röm. 5, 18), und für alle unmündigen Kinder auch der Wirklichkeit nach. Ja es fragt sich, ob nicht auch die Erwachsenen vor allem Glauben eigentlich von Seiten Gottes aus schon gerechtfertigt sind und mittelst des Glaubens dieser Thatsache nur bewußt werden. Christus heißt das „geschlachtete Lämmlein von Anfang der Welt" und seine Versöhnung ist daher wohl als eine im „Heute der Ewigkeit" Gottes geschehene aufzufassen, die durch den Glauben für Gott keine realere Bedeutung erhält als sie bereits hat, vgl. Hebr. 9, 12; 10, 14. Wenn Gott aber ewig versöhnt ist, dann sind die Menschen auch in seinem durch Christum ermöglichten Versöhnungswillen ewig gerechtfertigt, sintemal sie in Christo angeschaut werden und seinem Verdienst für sie Gültigkeit zuerkannt wird. Ist seine Gerechtigkeit eine für sie erworbene, so wird Gott das stets anerkennen, solche Anerkennung kann aber von nichts was sie thun mögen abhängig sein und wird also schon bevor die einzelnen Menschen sind in voller Geltung gedacht werden müssen.

3. Die Rechtfertigung ein in der Zeit erfolgender Akt. Den obigen Sätzen kann die vollste Gültigkeit beigemessen werden, ohne daß die Consequenz einer „ewigen Rechtfertigung" daraus gezogen werden müßte. Freilich hat die Versöhnung ewige Realität für Gott, denn er umschließt die Zeit in seiner Ewigkeit, aber deßhalb ist doch die Zeit selbst nicht ewig, sondern er hat sie aus der Ewigkeit gleichsam herausgesetzt um ihr eine Realität für sich zu geben, aber herausgesetzt, nicht seiner Obsorge entlassen, um sie mit dem Leben seiner Ewigkeit zu durchdringen und demselben zuzubilden. Sie hat also Realität für ihn und er paßt sein Thun den von ihm ihr eingesenkten Gesetzen der Entwickelung an. So wurde ja der Logos Mensch, so kam das Werk der Versöhnung in der Zeit zum Vollzug. In Christi Fleisch ward die Feindschaft getödtet, an seinem Kreuz wurden unsere Sünden hinangetragen, an dasselbe ward die wider uns zeugende Handschrift geheftet und so ausgetilgt (Eph. 2, 15; 1 Petr. 2, 24; Kol. 2, 14)—alles auf Golgatha vor sich gehende zeitliche Akte. Freilich die in diesem Zeitpunkt zusammengedrängte Leidenstiefe und Thatkraft hat eine nach Rückwärts und Vorwärts die ganze Menschheit umfassende Bedeutung—die Handschrift gegen Alle ist ausgetilgt, die Sünden Aller sind getragen, die Feindschaft für Alle aus dem Mittel gethan, und zwar noch ehe jene

Sünden begangen wurden; aber deßhalb haben sie doch ihren Stachel für den Einzelnen nicht verloren, der gewahr wird, daß er an der Kreuzigung Christi mitbetheiligt war und nun ihre Fluchwürdigkeit empfindet. So gewiß die Angst und der Schmerz der Buße für ihn eine niederschmetternde Wirklichkeit hat, so gewiß ist die durch den Glauben erlangte Sündenvergebung eine freudige Thatsache, der ein objektiver Vorgang entsprechen muß. Man kann dem Bußfertigen sagen, seine Sünden seien schon längst vergeben, er wird sich dabei nicht beruhigen bis die Wahrheit davon ihm zur innern Gewißheit geworden ist. Er läßt sich die Ueberzeugung nicht nehmen, daß wie Christus auf Erden so Gott noch heute das Wort spricht: „Mein Sohn, meine Tochter, dir sind deine Sünden vergeben," und mit Recht nicht; denn wie seine Erfahrung von einem Innewerden der göttlichen Huld zeugt, so muß ja dieses Innewerden in einer es bewirkenden göttlichen Thätigkeit begründet sein. Die Versöhnung hat ewig Geltung bei Gott, aber deßhalb theilt sie sich doch dem Gläubigen nicht, wie etwa die Luft einem leergemachten Raume, von selbst mit. Wie wir seines Orts gesehen haben ist jeder Einzelne Gegenstand der göttlichen Vorsehung, und so auch Gegenstand der erlösenden Thätigkeit. Sind Buße und Glaube vorhanden, so folgt die Erfahrung und das Bewußtsein von der Rechtfertigung, weil Gott wirklich eben in dem Augenblick gerechtfertigt hat.

4. Der Antheil des Glaubens an der Rechtfertigung. Röm. 4, 5; Gal. 3, 6 heißt es: der Glaube wird gerechnet zur (für) Gerechtigkeit, λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην. Auf Grund davon hat man dafür gehalten, es komme ihm eine wichtige Rolle zu im Zustandekommen der Rechtfertigung. Die Gerechtigkeit, die durch keine Gesetzeswerke erwirkt werden könne, werde demselben hier zugeschrieben. In sich selbst sei er zwar nicht Gerechtigkeit, denn dann bräuchte er ja nicht für solche gerechnet werden, aber eben daß er für solche gerechnet werde zeige deutlich, daß Gott denselben an Stelle der Gerechtigkeit wolle gelten lassen. Wenn der Mensch den wahren Glauben übe, so habe das dieselbe Bedeutung wie wenn er das Gesetz vollkommen erfüllt hätte, so daß mit Recht Röm. 3, 27 von einem Gesetz des Glaubens geredet werden könne. Aber dabei steht ja die Behauptung, daß durch des Glaubens Gesetz aller Ruhm ausgeschlossen sei, was er gewiß nicht wäre, wenn dem Glauben an und für sich solche Geltung zukäme. Ausgeschlossen ist aller Ruhm vielmehr, weil der Glaube die Verzichtleistung auf alle eigne Geltung und Würdigkeit ist, in der rückhaltslosen Hingabe an Gott sich vollzieht, auf das allgenugsame Verdienst Christi baut

und dieses sich zueignet kraft göttlicher Verheißung. Für Gerechtigkeit wird dieser Glaube gerechnet, weil er aller eignen Gerechtigkeit entleert, mit Christo in Gemeinschaft, ja in ihn hineinversetzt, so daß wir von Gott als unter dem Schutz seiner Gerechtigkeit stehend betrachtet werden und er, der Herr, wirklich unsere Gerechtigkeit ist, Phil. 3, 9; 2 Kor. 5, 21. Wir finden uns also nicht veranlaßt, die im vorletzten Paragraphen dargelegte Anschauung vom Glauben abzuändern, finden sie vielmehr bestätigt. Heiße es nun, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben, durch den Glauben oder in Ansehung des Glaubens komme, immer ist es die Verbindung, in welche er mit Christus versetzt, worauf seine Bedeutung ruht und auf welche die ihm zugeschriebene Gerechtigkeit gründet.

5. Die Rechtfertigung ein einmaliger Akt. Das eine Opfer des Leibes Christi ist auf ewig genug zur Versöhnung der Welt; die Rechtfertigung ist die Erklärung Gottes, daß sie, die Versöhnung, dem eben jetzt Glaubenden gelten soll, und ist daher wie sie ihm von Urher zugedacht war so für alle Zukunft sein Eigenthum. So wenig wie die Versöhnung selbst kann die Rechtfertigung zu- oder abnehmen. Wer vor dem göttlichen Forum für gerecht erklärt ist, der kann nie für gerechter oder weniger gerecht erklärt werden; man kann dem Gesetz nur entweder entsprechen, und dann ist man gerecht, oder nicht entsprechen, und dann ist man ungerecht, eine andere Möglichkeit gibt es nicht und Grade läßt der Begriff gar nicht zu. Die Erklärung also, daß den Anforderungen des Gesetzes Genüge geschehen und es keinen Anspruch gegen den Gerechtfertigten erheben kann, bleibt in absoluter Geltung so lange die Gerechtigkeit Christi, auf welche sie sich gründet, in Geltung bleibt — also ewig. Doch setzt dies allerdings das Bestehenbleiben der Bedingung voraus, menschlicherseits, den Glauben nämlich, in Ansehung von welcher jene Erklärung abgegeben wurde. Man kann den Glauben verlieren, aus der Gemeinschaft mit Christo heraustreten, und geht dann auch der Gnade der Rechtfertigung verlustig und kann des Bewußtseins von derselben durch erneuerten Glauben erst wieder inne werden. Der Natur der Sache nach dauert also der Stand der Rechtfertigung fort fürs ganze Leben und wird durch keine auch noch so hohe Vollkommenheit, die man in der Heiligung etwa erreichen mag, aufgehoben oder überflüssig gemacht. Die höchste erreichbare Gerechtigkeit kann dem Gesetz nicht genügen und bedarf zu ihrer Gültigkeit vor Gott der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi. Nur an denen, die in Christo sind ist nichts Verdammliches, und nur in dem von ihm zu seinem eignen gemachten göttlichen Willen sind wir

kraft des Opfers seines Leibes geheiligt, Hebr. 10, 10. Hiermit ist der folgende Proceß der Heiligung keineswegs überflüssig gemacht und dem Antinomismus Thür und Thor geöffnet. Christi Gerechtigkeit ist nicht ein Deckmantel für unsere Ungerechtigkeit und Sünde, wenn wir an derselben noch Gefallen finden und uns von derselben nicht losgesagt haben. Dann wäre er ja ein Sündendiener. Er, der Heilige, der nie eine Sünde begangen, sollte den Sünder schützen wollen, der in der Liebe zur Sünde noch gefangen liegt! Ein solcher besäße ja den ächten Glauben nicht und wäre folglich nicht in Christo und stände daher auch nicht unter dem Schutz seiner Gerechtigkeit. Der rechtfertigende Glaube erwächst aus der Buße, in der man die Sünde bereut und innerlich und äußerlich von ihr sich losgesagt hat. Derselbe von dem Bösen abgewandte und Gott zugekehrte Sinn gilt nothwendig für alle Folgezeit. Die Ermahnung: „Jaget nach der Heiligung in der Furcht Gottes," erwächst also regelrecht aus der Natur der Sache. Aber welche Vollkommenheit auch immer die Heiligung erklimmen mag, dem Scharfblick der göttlichen Gesetzesgerechtigkeit vermöchte sie dennoch nicht Stand zu halten, ohne daß Christus für das selbst ihr noch Mangelnde einstünde und den Schutz seines Verdienstes ihr gewährte.

6. Stand der Rechtfertigung. Durch die Vergebung der Sünden und die Gerechterklärung tritt man in den Stand der Rechtfertigung ein, der das gesammte folgende irdische Leben in sich begreift, also auch während und unter der Heiligung fortbestehen bleibt. Würde der Proceß der Heiligung abgebrochen, so ginge die Gnade der Rechtfertigung verloren, bliebe aber bei fortgesetzter Treue im Glaubensleben die Rechtfertigung nicht in Kraft, so würde auch die vollkommenste Heiligung für den Himmel nicht tüchtig machen.

Die nächste Folge nun der Rechtfertigung ist der Friede, Röm. 5, 1. Mit dem Schuldbewußtsein und der Furcht vor Strafe schwindet auch die Unruhe des Herzens, des Gewissens, und indem man der Aufforderung 2 Kor. 5, 20, sich mit Gott versöhnen zu lassen nachgekommen, stellt sich das Bewußtsein davon ein, daß man versöhnt ist. Im Verein mit der Gnade figurirt der Friede stets als Hauptbestandtheil in den apostolischen Grüßen. Ein großes Heilsgut ist in ihm gegeben, weil in ihm das Bewußtsein davon sich dokumentirt, daß die Lebensgemeinschaft mit Gott wieder hergestellt ist. Ist somit die Trennung von Gott aufgehoben, dann freilich ist auch alles hinweggethan, was den Zugang zu seinen Gnaden- und Heilsgütern versperrte; wenn Christus wirklich im Glauben unser

eigen geworden, sollte dann Gott uns mit ihm nicht Alles schenken? Röm. 8, 32.

Die Aufnahme an Kindesstatt und die Einsetzung in Kindesrechte ist daher nothwendig die andere Seite der Rechtfertigung und eigentlich schon in der Gerechterklärung mitenthalten. Wie sollte doch Gott den Gläubigen um Christi willen für gerecht und mit dem Gesetz in Einklang erklären und dennoch die Privilegien ihm vorenthalten können, die aus solcher Stellung naturgemäß entspringen? Ist der Gläubige um Christi willen gerecht und steht er in Gottes Augen an derselben Stelle wo Christus steht dem Gesetze gegenüber, so steht er auch an derselben Stelle wie Christus dem Gesetzgeber gegenüber, nämlich an Kindesstelle und besitzt Kindesrecht. Darauf kam es eben bei der Sendung des Sohnes an und deßhalb wurde er dem Gesetze unterthan, nicht nur um die unter dem Gesetze Stehenden von dessen Gewalt und Fluch zu erlösen sondern auch in die Kindschaft zu versetzen und so zu Erben Gottes zu machen—ja die Kindschaft war es, worauf Gott von Ur her sein Absehen mit uns gerichtet hatte und wozu er durch Christum uns ausgesondert, vorherbestimmt hat, Gal. 4, 4. 5. 7; Eph. 1, 5. „Zur Kindschaft gegen ihn selbst," εἰς αὐτόν, heißt es hier; also eine neue Verhältnißstellung zu Gott wird damit bezeichnet, nicht eine Umwandelung, eine Wesensveränderung, wie sie in der Wiedergeburt stattfindet, und somit ist es nicht richtig, die Adoption erst in Verbindung mit dieser zu behandeln. Es mag sein, daß der Apostel den Ausdruck wählte im Hinblick auf den weitverbreiteten Brauch, fremde Kinder in die eigne Familie aufzunehmen und zu allen Rechten und Privilegien zuzulassen, die dem legitimen Kinde von Natur gehören. Unter den Römern wurden solche Kinder oft um eine bestimmte Summe Geldes (wie man sich eben einig werden konnte) gekauft und der Contrakt vor der zuständigen Magistratsperson und fünf römischen Bürgern rechtskräftig vollzogen. Der adoptirende Vater fragte das Kind: „Willst du mein Sohn werden?" worauf dieses antwortete: „Ich will." Sodann nahm er das Geld in eine und das Kind an die andere Hand und sagte: „Ich erkläre dieses Kind für meinen Sohn in Gemäßheit mit dem römischen Gesetz," worauf der Vater das Geld erhielt als Preis für seinen Sohn. Dieser stand nun in der neuen Familie mit allen Rechten eines Sohnes, was schon ausgesprochen lag in dem Namen seines Adoptivvaters, den er nun erhielt, war freilich auch zum Gehorsam verpflichtet und konnte Universalerbe werden, wenn keine andern Söhne vorhanden waren. Jedenfalls ist dieses eine treffende Illustration von der

neuen Verhältnißstellung zu Gott, in welche wir mittelst der Rechtfertigung eintreten, mit dem Unterschiede allerdings, daß Christus die Ansprüche des Gesetzes befriedigt hat und wir nur in ihm zu dieser neuen Stellung zugelassen und in derselben bestätigt werden. Weil nun mittelst des Glaubens an ihn in seiner Kindschaft die unsere mitgesetzt ist, in der Gerechterklärung aber ausgesprochen liegt, daß unserer Kindschaftsstellung rechtlich nichts mehr im Wege steht und daß wir zu Gnaden angenommen sind, so ist es sicherlich nicht geboten, die Adoption ein von jener verschiedener Akt Gottes sein zu lassen. Nun erscheint denn auch die Lehre von der Rechtfertigung in voller abgerundeter Gestalt und man kann nicht mehr einwenden, diese sei etwas bloß Negatives, Vergebung der Sünden nämlich und Freisprechung von Schuld und Strafe, wenn doch in der hiermit unzertrennlich verbundenen Gerechterklärung die Aufnahme an Kindesstatt mitenthalten liegt.

§ 73. Die Wiedergeburt. Der neuen Verhältnißstellung zu Gott, in welche die Rechtfertigung einführt, muß eine innere Umwandelung entsprechen, die zu jener Stellung auch würdig zu machen geeignet ist, sintemal sie zu neuer Lebensführung verpflichtet, der Mensch aber die dazu nöthige Lebenskraft von obenher empfangen muß. Sie ist daher eine durch sein Wort vermittelte That Gottes im heiligen Geiste, durch welche der sündige Naturgrund umgewandelt, göttliches Leben mitgetheilt, Gottes Liebe ins Herz ausgegossen und so der Mensch zum Ebenbild Gottes erneuert wird, so daß ihm nunmehr eine neue Gesinnung eignet, er das Böse meiden und das Gute auszuüben vermag.

1. Die Nothwendigkeit derselben liegt im alten sündigen Naturgrund begründet. Werke der Gerechtigkeit, die wir thun mögen, sind äußere That und können Selbstgerechtigkeit zum Motiv haben, wodurch sie sogar verdammlich würden (Tit. 3, 5). Aus einer bittern Quelle kann kein süßes Wasser fließen, und aus einem der Sünde ergebenen Herzen kein gottgefälliges Thun entspringen. Es hilft nicht, daß man pharisäerartig das Gesetz noch vielfach verklausulirt und nun in solcher verschärften Gestalt buchstabenmäßig zu halten sucht, selbst wenn auch nicht das Geringste unbeachtet bliebe. Dem Maßstab des Himmelreichs genügt kein solches Verhalten, sondern nur eine ihm gemäße Art und Beschaffenheit, die der natürliche Mensch, und wäre er ein Nikodemus, eben nicht besitzt und die er nur durch eine Geburt von oben (ἄνωθεν) bekommen kann, Joh. 3, 3. Würde es

also mit der Rechtfertigung sein Bewenden haben, so wäre die Berechtigung zur Reichsgenossenschaft mit Christo immer nur eine äußere und keine innere, auf neuer Art und neuer Gesinnung beruhende. Der Tod der Sünde wäre noch nicht durchbrochen und kein Leben vorhanden, die neue Stellung gebührend auszufüllen und dem Gesetz des Himmelreichs, der Liebe nämlich, gemäß sich zu verhalten. Freilich ist es nicht denkbar, daß die Rechtfertigung zu Stande kommen kann ohne daß zugleich auch die Wiedergeburt vor sich ginge; denn schon in der Buße und noch mehr im Glauben fanden wir ja die Annahme göttlicher Lebenseinwirkung nothwendig, und wie sollte erst der Glaube Christum zur Vergebung der Sünden ergreifen können und doch keiner neugebärenden Gotteskraft theilhaftig werden? Es soll mit dem Gesagten nur die Nothwendigkeit der Wiedergeburt als einer von der Rechtfertigung verschiedenen Thatsache betont und darauf hingewiesen werden, daß es nicht Thatsünden, daß es nicht Uebertretungen sind, sondern die angestammte sündige Naturverderbtheit, in der jene Nothwendigkeit begründet liegt.

2. Sie ist eine Gottesthat. Als der Belebende, Lebenzeugende ist Gott Geist (1. Mos. 1, 1), und wenn es sich darum handelt, neues Leben zu stiften in den Herzen der Geistlichtodten, um sie zu Kindern Gottes und Erben der Seligkeit zu machen, so kann dies allein durch den heiligen Geist geschehen, Joh. 3, 5; Tit. 3, 5. Dem steht nicht entgegen, daß nach Jak. 1, 18 Gott uns durchs Wort der Wahrheit gezeugt hat zu einer Art Erstlingschaft seiner Creatur, denn vom Vater muß ja alle göttliche Thätigkeit ausgehen, und aus seinem Erbarmen stammt auch die neugebärende Thätigkeit (1. Petri 1, 3), noch auch, daß der Sohn als das Leben der Welt lebendig macht welche er will (Joh. 5, 21), da auf sein Geheiß und aus seinem Leben heraus der heilige Geist die Lebenzeugung vollzieht, in seinem Akte also die göttliche Thätigkeit sich zuspitzt und vollendet. Eine Gottesthat aber muß die Wiedergeburt sein. Sich selbst zu einer neuen Creatur, zu einem Gotteskinde zu machen, ist ebenso unmöglich wie die natürliche Zeugung und Geburt von dem Geborenwerdenden selbst ausgehen kann. So wenig ein Todter sich selbst zu neuem Leben erwecken kann, ebensowenig die Geistlichtodten, und nur die allgewaltige Stimme des Sohnes Gottes kann diese zum Auferstehen bringen (Joh. 5. 25), wie sie einst einen Lazarus aus dem Grabe rief. Alles Lebendige stammt aus (ihm vorhergehenden) Lebendigen, omne vivum ex vivo. Davon gibt es keine Ausnahme, denn die generatio aequivoca, die Selbstzeugung, kommt

nirgends vor und ist die Annahme hohlen Unverstandes. Könnte Jemand durch eignes Vermögen zu gottgefälliger Lebenskraft und Lebensthätigkeit kommen, so hätte es der Gottesthat der Menschwerdung nicht bedurft, um neues Gottesleben der Menschheit zu übermitteln. Solche, die von Selbstbesserung reden und an das Vermögen derselben glauben, die glauben darum auch nicht an die sündige Naturverderbtheit noch auch an die ewige Gottessohnschaft Christi. Ihnen ist der Mensch in seinem Naturgrunde noch gut und besitzt daher das Vermögen der Selbstvervollkommnung. Allein daß diese ganz im Irrthum sind, haben wir in der Lehre von der Sünde gesehen. Ohne die Gnade ist der Mensch von Grund aus verdorben und zu keiner guten Lebensregung fähig. Wir finden uns hier, was die Nothwendigkeit einer Gottesthat zur Lebenzeugung in den geistlichtodten Menschen betrifft, mit dem Calvinismus im vollsten Einklang. Gott muß den Menschen wiedergebären, soll er nicht todt in Sünden bleiben. Nur darin können wir ihm nicht beipflichten, das Gottes neuschaffende Thätigkeit eben nur die im ewigen Dekret dazu Verordneten und Auserwählten zum Objekt hat und haben will, daß diese unabänderlich und gewiß wiedergeboren werden, weil es nun einmal so beschlossen und ihre Seligkeit unwiderruflich feststeht. Gegen eine solche Lehre legen wir entschiedenen Protest ein. Sie reducirt den Menschen zu einer bloßen Maschine, die sich nicht selbst bewegt, sondern nur bewegt wird. Nach ihr müßte folgerichtig Buße, Glauben, Rechtfertigung erst auf die Neugeburt folgen, und Calvin handelt auch wirklich diese vor jener ab. Jedenfalls werden jene, nach der absoluten Prädestinationslehre, auch von Gott gewirkt, und zwar nur in denen und für sie gewirkt, die zu Kindern Gottes auserkoren und zur Seligkeit vorherbestimmt sind. Nach unserm Dafürhalten dagegen eignet kraft der vorlaufenden Gnade allen Menschen die Fähigkeit die Stimme des Sohnes Gottes zu hören, und wenn sie dem Zuge des heiligen Geistes folgen und sich dafür empfänglich machen lassen, werden sie dieselbe wirklich hören und damit zugleich als neue Geistesmenschen auferstehen.

3. Durch das Wort Gottes vermittelt und die heilige Taufe symbolisirt. Nicht vom Brod, sondern durch das aus Gottes Munde gehende Wort lebt der Mensch seinem wahren Wesen nach (Matth. 4, 4). Durch das Wort der Wahrheit wird die Neugeburt vermittelt, in der es ja zum wahren Leben im Menschen kommt, zu einem Leben, das nicht mehr vergängliche Fleischesart in sich trägt, vielmehr die Kraft ewiger Dauer in sich birgt, weil es aus dem unvergänglichen Samen des Wortes Gottes

hervorgesprossen und daher seiner unverwüstlichen Natur theilhaftig ist, Jak. 1, 18; 1 Petri 1, 23 ff. Alle Gottes-Worte sind aber allein in Christo Ja und Amen. An sich wäre das Wort unwirksam, aber in ihm hat es das tiefste Menschheninnere durchdringende, Licht und Leben zeugende Kraft, Hebr. 4, 12; Joh. 1, 4; 14, 6. Wer daher das Wort Gottes aufnimmt, der nimmt ihn selbst auf und hat damit das ewige Leben, eine Lebensquelle in sich aufgenommen, die fortsprudelt und in das vollendete Leben der Ewigkeit ausmündet, Joh. 1, 11; 4, 14; 6, 40. So ist er es, der den Geistlichtodten zu neuem Leben ruft und der mittelst des Wortes im heiligen Geiste selbst dies neue Leben weckt und stiftet.

Darin ist nun freilich ausgesprochen, daß der Mensch doch bereits eine Stellung zu ihm genommen, daß er seiner lebenzeugenden Wirksamkeit sich unterstellt hat. Der Glaube ist es, der ihn aufnimmt und in diesem Sinne die Wiedergeburt vermittelt, Joh. 1, 11; Gal. 3, 26. Nicht daß derselbe zur Neubelebung eigentlich mitwirken könne, denn in sich neues Gottesleben schaffen kann der Mensch nicht (kann er ja nicht 'mal in weltlichem Sinne etwas ursprünglich Neues hervorbringen, sondern nur aus schon vorhandenem Material Neubildungen ins Dasein setzen), vielmehr ist er das Zugeständniß der eignen Ohnmacht, das Stillehalten und sehnsuchtsvolle Warten auf das Hereinwirken göttlicher Lebenskraft, und daher Vorbedingung solchen neuschaffenden Hereinwirkens. „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben," weil der Sohn durch die Glaubenshür selbst ins Herz einzieht. Die Wiedergeburt kann folglich in der Taufe nur dann stattfinden, wenn sie zusammenfällt mit dem Glauben, der der neuschaffenden göttlichen Thätigkeit stillehält, nach ihr sich sehnt und sie walten läßt. Sie ist eine geistige, eine sittlich vermittelte That, die Wiedergeburt, nicht ein physisches Widerfahrniß oder ein physischer Proceß, der sich ohne menschliches Wissen und Wollen vollzieht. Die Wiedergeburt kann also mit der Taufe nur beim Erwachsenen zusammenfallen, wenn eben zu der Zeit sein Glaube die nöthige Qualität hat. Aber verkehrt ist es auch, mit der lutherischen Kirche anzunehmen, es werde in ihr (der Kindertaufe) der Keim dazu gesetzt, der sich dann entfalte und hernachmals in der Bekehrung zur vollendeten Wiedergeburt sich ausgestalte. Denn auch hier ist sie zu viel in der Form eines Naturprocesses gedacht. In dem seiner selbst noch ganz unbewußten Kinde würde mittelst der Taufe eine Gotteswirkung stattfinden, die der Erwachsene nur gläubig zu bejahen braucht, um ein neuer Mensch zu sein. Daß der heilige Gottesgeist schon im bewußtlosen Kinde wirken

könne und wirklich wirke, läugnen wir nicht, denn auf solche Wirkungsweise gründet sich ja die Freiheit und Erlösungsfähigkeit des Menschen; wohl aber läugnen wir, daß er ein Werk wirken wolle und thatsächlich wirke, welches der heiligen Schrift gemäß *selbsteignen Glauben* voraussetzt, und daß solche göttliche Wirkungsweise an die Taufe gebunden ist. Wenn Gott nur in dieser also wirkt, dann hat er bestimmungsmäßig seine Heilsthätigkeit auf die, welche getauft werden, beschränkt und ebendamit alle Andern dem Verderben preisgegeben, womit also der Prädestinationslehre in der infralapsarischen Form beigepflichtet wäre. Allein das will die lutherische Lehre nicht, wie ja auch nach ihr nur die Getauften selig werden, die das in der Taufe begonnene Gotteswerk durch eignen Glauben und persönliches Wohlverhalten vollenden. Nun dann sollte man einen solchen Widerspruch offen eingestehen und in der Taufe nicht eine (nothwendig) magisch gedachte Gotteswirkung statuiren. Luther selbst erkannte wohl die Nothwendigkeit des Glaubens zur Wiedergeburt, und zwar eines *persönlichen* Glaubens, den die Taufpathen nicht *für* das Kind üben können, und nahm daher an, Gott wirke in dem Kinde den nöthigen Glauben. Allein damit ist dieselbe Schwierigkeit nur in eine andere Form umgewandelt; kann Gott im bewußtlosen Kinde den Glauben wirken, der doch selbstbewußtes Personleben zur Voraussetzung hat, dann kann er auch ebensowohl die ganze volle Wiedergeburt selbst wirken, und es wäre unnöthig, nur von einem Keime derselben zu reden. — Wir können also der Taufe, als dem Sakrament der Wiedergeburt, keine solche Bedeutung beimessen und finden in den Stellen Tit. 3, 5 und Joh. 3, 5 dazu keine Nöthigung. Wie sie ursprünglich vollzogen ward durch ein Hineintauchen ins Element des Wassers, so bildet sie ab die Weihe auf, das Hineingesenktwerden in das Element der Namen des dreieinigen Gottes, und wie der Täufling aus dem Wasser herauskam als Glied einer (für ihn) neuen Lebensordnung, so symbolisirt sie das Abthun des alten Menschen und das Sein und Wandeln in einem neuen Leben, Matth. 28, 19; Röm. 6, 4.

4. *Sie ist Neugeburt und wird in ihr* **neues** *Wesen gesetzt.* Das Wort παλιγγενεσία (von πάλιν, wieder, und γένεσις, Geburt) kommt im Neuen Testament nur in Matth. 19, 28 und Tit. 3, 5 vor. In der ersteren Stelle bedeutet es die Umwandelung und Neuschöpfung von Himmel und Erde, wie sie vollzogen werden wird in der dereinstigen Heilsvollendung (Offb. 21, 5), in der letzteren Stelle steht es im eigentlichen Sinne von individueller Neuschöpfung. Das Wort selbst, wie das deutsche

Wiedergeburt, führt nicht auf eine totale Neuschöpfung, wie sie es z. B. nach der Erbsündenlehre eines Flacius sein müßte, da wenn die Sünde zur Substanz des Menschen geworden wäre, diese Substanz vernichtet und eine neue geschaffen werden müßte, sondern auf eine Umschaffung der alten verdorbenen Menschennatur. Aber deßhalb ist nun doch wer in Christo ist eine neue Creatur, bei dem das Alte vergangen und alles neugeworden ist (2 Kor. 5, 17). Sofern sie Neuschöpfung ist, wird sie durch ἀναχαίνωσις, ἀναγένεσις und den diesen Hauptwörtern zu Grunde liegenden Zeitwörtern ausgedrückt. Von oben, vom heiligen Geist, aus Gott geboren sind die Kinder Gottes, Joh. 3, 3. 8; 1 Joh. 3, 9; 5, 18 f. Es versteht sich aber, daß solche Geistesgeburt der Fleischesgeburt gegenüber ein neues, ja ihr entgegengesetzt ist, hat doch diese einen durchsündeten Fleischeswillen zur Voraussetzung, jene hingegen den heiligen Gotteswillen, Joh. 1, 13; Jak. 1, 18. In der Wiedergeburt wird man der göttlichen Natur theilhaftig und also der Liebe, da Gott die Liebe ist, ja dieselbe ist ausgegossen in unser Herz durch den heiligen Geist. Mit der Liebe aber, deren Offenbarer Christus selber ist, ist zugleich Leben eingekehrt, das gleichfalls in ihm seinen Quellpunkt hat; so wohnt denn nicht bloß der heilige Geist, sondern auch der Vater und der Sohn in den Herzen der Wiedergeborenen, 2 Petr. 1, 4; Röm. 5, 5; Joh. 10, 10; 14, 6. 23; 1 Kor. 3, 16. Wohnt aber Gott selbst ihnen ein, so natürlich auch sein Gesetz, dessen Erfüllung die Liebe ist, das Gesetz des in Christo Jesu waltenden Lebensgeistes, das vom Gesetz der Sünde freimacht, zur Geistesgesinnung im Menschen wird und naturgemäß den Geisteswandel zur Folge hat, das Wollen und Thun der Sünde aber ausschließt, Hebr. 10, 16; Röm. 13, 10; 8, 2. 5. 9; Joh. 3, 9. In Obigem haben wir den schriftgemäßen Inbegriff der durch die Wiedergeburt zu Stande kommenden Veränderung kurz markirt. Darnach schafft die wiedergebärende Gottesthat ein neues Leben, das seine göttliche Abkunft durch die Liebe bekundet (1 Joh. 4, 7), die vor allem nach ihrem Ursprung, nach Gott hin gerichtet ist und sich im Halten des ersten und größten Gebotes äußert, zugleich aber auch in's Wohlverhältniß zum Nächsten sich setzt und so das nächstgrößte Gebot erfüllt (Joh. 13, 35), also als das gerade Gegentheil von der alten sündigen Selbstsucht sich ausweist. Mit diesem neuen Wesen, diesem im göttlichen Princip der Liebe wesenden neuen Ichpunkt ist nothwendig auch die Abkehr vom Bösen, von der Welt der Sünde, vom Dienste des Fleisches gegeben, da die Weltliebe mit der Gottesliebe nicht zusammenstimmt (1 Joh. 2, 15 f). Es ist keine vollendete Umwan-

delung des ganzen Menschen in all' seinen Lebensformen und Thätigkeiten, sondern zunächst eine Neuschöpfung im innern Wesensgrunde, im Centrum der Persönlichkeit, von wo aus jene Umwandelung sich vollziehen soll. Es wird ja nicht der vollkommen entwickelte Mann, sondern das Kind zur Welt geboren, das Kind welches noch unentwickelt ist und zur Mannesgröße emporwachsen soll, welches aber dessenungeachtet im vollsten Wortsinn Mensch ist und in dem die Kräfte des vollreifen Mannes bereits keimartig vorhanden sind. So ist auch der Neugeborene vorerst ein Kind in Christo, das noch nicht starker Speise, sondern der lautern Milch des Evangeliums bedarf, und folglich im Kampf wider die Sünde, im Lasttragen und Arbeiten noch kein kampfgeübter Soldat, kein starker und vielausrichtender Mann sein kann. Aber als Kind neigt es sich doch in erkennender Liebe dem himmlischen Vater entgegen (1 Joh. 2, 13), verspürt in sich den Trieb nach dem Maße seiner Kraft dessen Gebote zu halten und von der Welt sich unbefleckt zu bewahren, und so lange es in Gott bleibt und Gott, sein Same, die Liebe nämlich bei ihm bleibt, kann es nicht sündigen, d. h. es kann nicht sündigen *wollen*, weil dies der Natur des (göttlichen) Liebesprincips in ihm zuwider wäre und dieses ja den Mittelpunkt seines neuen Personlebens bildet. Wie widersinnig es nach all' diesem ist und gegen anderweitige klare Schriftaussagen verstoßend, wenn man Röm. 7 auf den Stand des Wiedergeborenen anwendet, ist selbstverständlich und bedarf keines Beweises. Die Sünde ist freilich aus dem Gesammtbereich seines Seins und Lebens noch nicht völlig ausgeschieden, ja er ist derselben, wiewohl der alte Mensch gekreuzigt ist mit Christo, noch nicht durchaus gestorben, da es sonst nicht länger nöthig wäre sich derselben gegenüber nur für todt zu halten (Röm. 6, 11); aber in ihrem Princip ist sie doch gebrochen und mit ihrer Herrschaft ist es aus, denn nicht die Selbstsucht mehr, sondern die Liebe ist Centrum der Persönlichkeit und von hier aus kann das ganze Leben immer völliger eine demgemäße Gestalt gewinnen. Von einem Gefangensein durch das Sündengesetz in den Gliedern, welches nicht nur dem gottgemäßen Gesetz im Geist widerstreitet, sondern über dasselbe die Obmacht hat, so daß der Wiedergeborene vom Sündengesetz in den Gliedern noch gefangen gehalten würde — von einem solchen elenden Sklavenzustand kann nicht länger die Rede sein. Nur auf den Erweckten paßt diese Beschreibung; er fängt an Lust zu gewinnen an Gottes Gesetz und findet sich doch völlig unvermögend, dasselbe auszuüben. Er mag sich wohl einen elenden Menschen nennen und nach Erlösung vom Leibe solchen Todes seufzen; der Wiedergeborene hingegen weiß sich erlöst

und dankt daher Gott durch Jesum Christum seinen Herrn (Vers 24 und 25).

§ 74. Die Heilsgewißheit. Eine so große Veränderung in der Verhältnißstellung und im innern Wesensgrunde wie sie in der Rechtfertigung und Wiedergeburt gegeben ist, muß sich nothwendigerweise im Bewußtsein offenbaren. Dem in der Liebe Gottes wesenden neuen Menschen eignet ein neues Bewußtsein, hervorgehend einerseits aus der Thätigkeit des neuschaffenden göttlichen Geistes und andererseits vom eignen Geiste bezeugt, in welchem die Neubelebung vollzogen worden. Indirekt wird dies Bewußtsein gekräftigt durch die Wahrnehmung des Umschwungs, der im sittlich-religiösen Leben stattgefunden, sowie der Aussagen der heiligen Schrift, die man in sich bewahrheitet findet.

1. Persönliche Erfahrung schließt persönliches Wissen davon in sich. Wir haben gesehen, wie der rechtfertigende und der Wiedergeburt vorangehende Glaube Erkenntniß in sich faßt und wie er die energische That des Gotte sich hingebenden Menschen ist. Er, sowie die ächte Buße welche Vorbedingung desselben ist, greift also schon tief in's Erfahrungsleben ein, vielmehr noch die durch ihn vermittelte Umwandelung, die sich im Wesensinnern vollzieht. Was auch immer unser Innenleben kräftig genug berührt, um bestimmend auf Gefühl oder Willen einzuwirken, das kann nicht in der Dunkelheit verschlossen bleiben, sondern wird sich zur Tageshelle emporarbeiten. Es gehen oft Impulse auf das Innenleben über, zu unkräftig um über ihr Woher aufzuklären, die keinen bestimmten Zielpunkt zu haben scheinen und nur zum Gefühl eines leisen Wohlbehagens oder Mißbehagens den Anlaß geben, dennoch aber in diesem fast unmerklichen Gefühl als wirklich vorhanden sich dokumentiren; hingegen sollten göttliche Lebenskräfte im Herzen wirksam sein und in der Liebe einen neuen Ichpunkt setzen, und dennoch sollte diese die ganze Persönlichkeit afficirende Lebensthatsache ohne eine Spur ihres Vorhandenseins stattfinden können?! Das ist rein unmöglich. Der Glaube ist noch nicht der rechtfertigende solange er noch irgend Zweifel hegt, weiß dieses auch wohl und geht darüber mit sich in's Gericht; aber er weiß es auch wenn er nun der rechtfertigende ist, weil sobald er dies wird, die Vergebung der Sünden erfolgt und der Friede einkehrt, der nicht bloß eine kaum merkliche Gefühlserregung ist, sondern das allerdings auch ein Wohlgefühl verursachende beruhigende Bewußtsein vom Versöhntsein mit Gott. Paulus ist darüber nicht im Zweifel, er

hält diesen Frieden für thatsächlichen Besitz (Röm. 5, 1), was er ja gewiß nicht sein könnte, wenn man darum nicht wüßte.

Demnach ist es ganz natürlich, daß wo die Religion als Thatsache persönlicher Erfahrung aufgefaßt wird auch die subjektive Heilsgewißheit nicht in Frage steht, diese hingegen da verneint wird wo man das Heil des Einzelnen von der Kirche abhängig macht, wie im Katholicismus, oder wo man das Heil in Selbstbesserung umsetzt, weil in diesem Fall kein vom eignen Geiste verschiedenes Zeugniß stattfinden und man selbst nicht wissen kann, ob die Besserung zur Sicherung des ersehnten Guts hinreichend ist. Einigermaßen trifft letzteres auch in der katholischen Lehre zu. Die Kirche sagt dem Einzelnen was er zur Erwirkung seines Heils zu thun habe und gibt ihm daraufhin eine Art Zusicherung desselben, die aber nur eine äußere ist und auch keine lebendige innere Gewißheit werden kann, weil soviel auf die eigne Thätigkeit ankommt, die immer wieder dem Zweifel Raum läßt. So sagt denn Möhler: „Da die Katholiken sich die gefallene Natur nicht ohne alle religiös-sittliche Anlagen und Lebenszeichen denken, so ermangeln sie schon eines schlechthin alle mögliche Täuschung beseitigenden Kennzeichens, die Wirkungen des ursprünglich gottverwandten, auch durch den Fall nicht vertilgten Theiles im Menschen, von der Gnade zu unterscheiden; erfreuten sie sich aber auch eines solchen, so müßte die etwa darauf gebaute Zuversichtlichkeit durch die Erinnerung an die Lehre von dem Zusammenwirken Gottes und des Menschen im Geschäfte der Wiedergeburt und ihrer Vollendung wieder schüchtern gemacht, und zu einiger Bescheidenheit aufgefordert werden." Möhler zeigt dann wie bei der protestantischen Lehre die subjektive Heilsgewißheit sich von selbst verstehe, besonders aber in der reformirten Erwählungslehre begründet liege. Er scheint mir jedoch hier im Irrthum, denn gerade auf Grund einer partikulären Gnadenwahl ist die Geneigtheit natürlich, sich selbst immer wieder zweifelsüchtig zu fragen, ob man denn auch wohl ein Erwählter sei oder nicht. Vielmehr die protestantische Individualisirung der evangelischen Wahrheit ist es, woraus die Lehre von der Heilsgewißheit sich ergibt.

Nach Calvin ist keiner wahrhaft gläubig, der nicht mit Sicherheit davon überzeugt ist, daß Gott ihm ein versöhnter und liebender Vater sei, von dessen Liebe er alles Gute erwarten könne (vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus atque ejus benignitate omnia sibi pollicetur). Luther sagt: „Darum wird dieser Handel dann allererst recht verstanden, wenn die

Erfahrung kommt, ohne welche man nimmermehr Nichts davon lernet.... Empfindet aber Jemand, daß sein Herz noch wanket und zweifeln will, so übe er sich im Glauben, ringe und kämpfe damit wider den Zweifel und bemühe sich dahin zu kommen, daß er der Sache auf's allergewisseste sein möge und sagen könne: nun weiß ich fürwahr und bin's auf's allergewisseste, daß ich bei Gott angenehm und in Gnaden bin, daß ich den heiligen Geist habe, nicht um meiner Würdigkeit und Tugenden, sondern um Christi willen ꝛc."

Es ist daher diese Lehre von der Gewißheit des Gnadenstandes keineswegs eine dem Methodismus eigenthümliche, und doch ist sie in ihm zur durchgreifendsten klarsten Gestalt gediehen. Gelehrt wird sie in der altprotestantischen Kirche heute noch, aber doch nicht in dem Maße wie dort betont und für das Zustandekommen solcher Gewißheit wird häufig mehr Gewicht auf die Zugehörigkeit zur Kirche gelegt, und dabei namentlich auf die Taufe hingewiesen, als auf persönliches Erfahrungsbewußtsein, auf welches letztere nach dem Methodismus der größte Nachdruck fällt. Wesley spricht wiederholt davon mit deutlicher Bestimmtheit, und Watson fragt: „Auf was soll der Friede, den die Kinder Gottes zu besitzen bekennen, beruhen, wenn nicht auf dieser Gewißheit; worin soll die Freude bestehen über die erlangte Versöhnung, wenn sie nicht wissen, ob sie selbst versöhnt sind?"

2. Das Zeugniß des heiligen Geistes erster Faktor des Heilsbewußtseins. Die Neugeburt, so sahen wir, ist die That des heiligen Geistes. Irgend ein das Innenleben afficirendes Widerfahrniß, verhielte sich die eigne Person dabei auch ganz passiv, kann im Bewußtsein sich nicht kundgeben, ohne zugleich über seinen Ursprung zu belehren. In der Wahrnehmung eines Baumes, Hauses, eines Menschen wird die Empfindung jedesmal bis auf ihr Objekt zurückverfolgt, von dem sie ausging, und findet man sich in eine freudige oder traurige Stimmung versetzt, so hält es gewöhnlich nicht schwer, ihre Quelle aufzufinden. Das Heilsbewußtsein aber kann kein selbstgemachtes sein, da es ja die Reue, das erschütternde Bußgefühl über das eigne sündige Unheil und Elend voraussetzt. Eine Weile möchte sich einer selbst täuschen können, nicht aber in die Länge. Trotz des eignen Unvermögens kommt es zur Heilserfahrung, die nur von Gott ausgehen kann, wie man sie im Glauben ja nur von ihm erwartet hat. Die Sündenvergebung, die Freisprechung von Schuld und Strafe, sowie die Annahme an Kindesstatt und die Setzung eines neuen Ichpunktes im innersten Personheiligthum hätte aber gar keinen Sinn, ohne daß man sich dieser Akte bewußt würde. Eigentlich vergeben sind mir die Sünden erst dann,

wenn ich davon weiß; mein Wissen darum folgt unmittelbar auf den Akt selbst und dieser ohne jenes ist rein undenkbar, weil derselbe ohne jenes für mich ebenso wenig Bedeutung hätte, wie für einen Gefangenen seine Begnadigung, wenn ihm die Kenntniß davon nicht mitgetheilt würde und er folglich im Kerker bleiben müßte. Und wie sollte doch Gott den Menschen zu sich in ein neues Verhältniß setzen und ein „neues Herz" in ihm schaffen können, ohne diese Thatsache ihm zur lebendigen Gewißheit zu bringen? Die Annahme von einem direkten Zeugniß des heiligen Geistes können eigentlich nur solche für Schwärmerei halten, die Gott von der Welt trennen und ihn in die Ferne rücken, die nicht glauben, daß er in so lebendige Beziehung zum Menschen treten kann als die Natur zu ihm steht. Was man sieht, hört, betastet ist eigentlich vorhanden für uns erst durch Aufnahme in's Bewußtsein, wie der derbste Materialist zugesteht, und solches *kann* also in's Bewußtsein aufgenommen werden, Gott aber, der „Vater feuriger Geister und athmender Kräfte", der den Menschengeist geschaffen und dessen Licht an der Leuchte seines eignen Bewußtseins angezündet, sollte außerhalb des (Menschen und seines) Bewußtseins stehen bleiben müssen!

Nach der heiligen Schrift weiß man allerdings von einer befreienden Gottesthat nichts solange man in der Sündenknechtschaft schmachtet, wohl aber wenn der Geist Jesu Christi, der Geist der Kindschaft in's Herz eingekehrt ist, in welchem man dann freudig Gott seinen Vater nennet, Gal. 4, 6; Röm. 8, 15. Gottes Kinder sind die, welche von seinem Geist getrieben werden, der, wie er die göttlichen Wesenstiefen durchschaut, so noch besser als des Menschen Geist selber weiß was im Menschen ist und daher sein eignes Werk in ihm so klar bezeugt, daß wir sein Thun in uns und seine Gaben wohl erkennen und von unserer Thätigkeit und uns eigen Angehörendem unterscheiden können, Röm. 8, 14; 1 Kor. 2, 11, 12. Der heilige Geist gibt unserm Geiste das direkte Zeugniß von unserer Gotteskindschaft, so daß darob kein Zweifel obzuwalten braucht und wir darin bereits das Angeld, das Siegel unsers himmlischen Erbes besitzen, was in der Hoffnung bereits als lebendige Wahrheit sich darstellt, Röm. 8, 16. 17; 1 Joh. 3, 2; Gal. 4, 7; 1 Petr. 1, 3. 4; Eph. 1, 14. Er verklärt ja den Herrn Jesum in uns, so daß dies Kennen der Seinen, welches Jesus von sich aussagt, eben in diesem seinem Zeugniß sich offenbart, Joh. 10, 14.

Das Zeugniß des heiligen Geistes ist demnach der Abdruck seiner Thätigkeit, die er gemäß der Liebe Gottes und infolge des Heilswerks Christi in

uns ausführt und besteht für das Bewußtsein in der Versicherung, daß ich um Christi willen bei Gott in Gnaden stehe, mich sein Kind heißen und gläubigen Anspruch auf alle seine durch Christus mir erworbenen Heilsgüter machen darf.

3. Das Zeugniß des eignen Geistes der zweite Faktor der Heilsgewißheit. Ohne das Zeugniß des heiligen Geistes könnte es zu dieser gar nicht kommen, weil keine Veränderung vor sich ginge, von welcher der eigne Geist Notiz nehmen könnte; aber bei eintretender Veränderung kann nun auch dieser nicht umhin, davon Notiz zu nehmen; ja solche Veränderung ist eine Thatsache seines Lebens, die sich im Bewußtsein bekunden muß. „Der Geist selber gibt Zeugniß unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind" (Röm. 8, 16: *συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν*)—„vereinigt sein Zeugniß, daß wir Gottes Kinder sind, mit demselben Zeugniß unsers eignen Geistes, welcher (1 Kor. 2, 11) die Stätte unsers Selbstbewußtseins ist" (Meyer). Auch nach Johannes ist es das Zeugniß des heiligen Geistes in uns, woraus wir erkennen, daß wir in Gott sind, hat aber eben die Thatsache unsers Erkennens zur Kehrseite, da ohne diese Thatsache jenes Zeugniß für uns so gut wie nicht vorhanden wäre (1 Joh. 3, 24; 4, 13). Christus wohnt selbst durch den heiligen Geist in dem Gläubigen (Gal. 2, 20) und mit ihm die Liebe, die das Centrum des neuen Lebens bildet, diese aber ist zugleich die intensivste Bethätigung des eignen Geistes, die freilich auch in's Bewußtsein hereintritt — das Bewußtsein davon, daß unser Herz nicht mehr von Gott abgewandt, sondern in kindlichem Vertrauen ihm zugewendet ist, ihn nicht mehr betrüben, sondern ihm dienen und gefallen und für alle Zukunft seiner Führung sich überlassen, auch die Mitmenschen in Liebe umfassen und um ihr Wohl besorgt sein will. Wie einerseits die Thatsache, daß der Herr uns kennt, so ist andererseits der innere Triebgrund eines heiligen Wandels das Siegel unserer Glaubensgewißheit (2 Tim. 2, 19). Die Erneuerung im Geiste des Gemüths hat bereits stattgefunden und der neue Mensch ist gottgemäß geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit (Eph. 4, 23. 24; vgl. Kol. 3, 10), und macht diese seine Beschaffenheit geltend im Bewußtsein wie im Leben. Um so gewisser ist der eigne Geist sich seiner Sache, weil die neue Beschaffenheit mit seiner ursprünglichen Wesensanlage und göttlichen Bestimmung völlig harmonirt; daraus erwächst ihm auch die Sicherheit und Freudigkeit in dem immer völligeren Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen, wozu er ermahnt wird.

4. Als indirektes aber bekräftigendes Zeugniß ist das Wort Gottes (und die Sakramente) zu betrachten. Diese ist gegen alle Schwärmerei immer wieder das Correktiv. Bin ich mir aufrichtigen Strebens und herzlichen Glaubens an Christum bewußt, so darf ich mich auf das Doppelzeugniß des heiligen und meines eignen Geistes zuversichtsvoll verlassen, weil Gottes Wort mir dasselbe zuspricht und dazu das vollste Recht gibt. Es ist wohl kaum möglich, daß das Heilsbewußtsein den Inhalt und die Gewißheit dessen übersteigt, was die heilige Schrift dem Gläubigen zusichert. Alle mystische und quietistische Gefühlsüberschwenglichkeiten sind ungesund und ermangeln in Kreuz und Trübsal der nöthigen Ruhe und Dauer, in den Arbeiten aber des christlichen Lebens der erforderlichen Klarheit und Festigkeit, um sich als segensreich zu erweisen; das Bewußtsein hingegen vom Heilsbesitz in Christo, das in der heiligen Schrift seinen Rückhalt hat, ist von einer Klarheit und Sicherheit getragen, die allen Zweifel niederschlägt, allen Trübsalen, Leiden, Versuchungen und Anfechtungen siegreich Stand hält und zur Thätigkeit für den Herrn stets Kraft und Muth gibt. Denn die auf gedachte Weise in der Heilsgewißheit bezeugte Erfahrung wird von dem Worte Gottes objektiv beglaubigt als eine solche, auf die Gott es abgesehen hat und die seinem Willen gemäß ist, und sie hat daher in demselben ihren letzten und unbeweglichen Ankergrund. In unserer Erfahrung finden wir dessen Verheißungen erfüllt, und so, vom bösen Gewissen befreit und am Leibe mit reinem Wasser gewaschen, können wir denn mit wahrhaftigem Herzen in der Vollgewißheit des Glaubens uns zum Thron der Gnade hinzunahen und mit vollster Ueberzeugung an unserm Bekenntniß festhalten, dem Versucher stets mit einem „es steht geschrieben" entgegentretend, Hebr. 10, 22. 23; 5, 16.

Die Heiligung.

Anmerkung. Es ist wohl übertrieben, mit Peck die Heiligung als die Centralidee des Christenthums zu bezeichnen, denn das allbewegende Centrum des Christenthums ist Christus selbst; auch dürfte es kaum zulässig sein, mit Warren dieselbe das den Methodismus vor allem auszeichnende und von andern Confessionen unterscheidende Erkennungszeichen desselben zu nennen, weil andere Confessionen gleichfalls dieselbe lehren, wenn auch in anderer Weise; jedenfalls aber kommt dieser Lehre, nach dem Methodismus, im Vergleich zu andern Heilslehren eine große Prominenz zu in Uebereinstimmung mit der Ueberzeugung von dessen Stiftern, daß sein providentieller Beruf sei, „schriftmäßige Herzensheiligkeit über die Länder zu verbreiten." Dies ist wohl auch der treibende Grund der vielen Monographien über unsere Lehre, als deren letzte kürzlich

die Schrift von Rev. Jesse Jäkel, die Heiligung des Menschen, erschienen ist, welche von manchen andern ähnlichen Schriften sich durch gesunde Nüchternheit vortheilhaft auszeichnet. Man wird es daher angebracht finden, wenn wir die Darstellung dieser Lehre besonders berücksichtigen.

§ 75. Nothwendigkeit und Erreichbarkeit der Heiligung. In der Wiedergeburt ist der Anfang einer Erneuerung gegeben, die in der Heiligung fortgesetzt werden und zu immer völligeren Ausgestaltung kommen soll. Ebenso wie das Wachsthum des Kindes, soll es nicht verkümmern und zur Mannesreife sich ausgestalten, ist auch dieser Proceß des Fortschritts und der Entwickelung des neuen Menschen nothwendig, soll der noch nicht völlig ausgezogene alte Mensch nicht wieder die Oberhand gewinnen und den neuen zurückdrängen. Hieraus erklärt sich die Einstimmigkeit der Erfahrungszeugnisse aus allen Zeiten der christlichen Kirche bezüglich des Strebens nach Heiligung, wie auch die Uebereinstimmung in den Bekenntnissen der verschiedenen Confessionen. Eigentliche Meinungsverschiedenheit tritt erst dann ein, wenn davon die Rede ist, auf welche Weise der Proceß der Heiligung zu verlaufen habe und zu welcher Zeit das in derselben mitgesetzte Ziel der Vollkommenheit erreichbar sei.

1. Die Heiligung in der Wiedergeburt nur begonnen. Indem der Mensch in der Bekehrung von der Sünde sich ab- und Gott zukehrt, in der Rechtfertigung Vergebung erhält und in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wird, ist der Impuls dazu schon gegeben, die Sünde immer entschiedener zu verneinen um der göttlichen Lebensgemeinschaft immer völliger theilhaftig zu werden. Solches Streben ist in der Wiedergeburt gesetzt als Princip des neuen Menschen, dessen eigentliche Art im direkten Gegensatz zur Sünde göttlich ist (2 Petr. 1, 4). Die in's Herz ausgegossene Liebe Gottes kann ihren Wesenstrieb nicht verläugnen, und der heilige Geist, welcher uns gegeben ist, kann seinen Tempel nicht (länger) durch die Sünde wollen entweihen lassen. Käme es auf ihn allein an, so würde er den Menschen sofort in einen vollendeten Heiligen umwandeln. Solche Umwandelung müßte jedoch die menschliche Selbstheit unberücksichtigt lassen und so dem gottgewollten Wesensbegriff des Menschen zuwiderhandeln. Das Werk der Gnade kann nur in der Form menschlicher Beschränktheit und gemäß dem Gesetz menschlicher Entwickelung zu Stande kommen. Wäre mit der Wiedergeburt zugleich vollkommene Heiligkeit

gegeben, so hätte nicht bloß eine Geburt stattgefunden, sondern in demselben Augenblicke auch die Ausgestaltung zur vollen Mannesreife, was ebenso unnatürlich wäre wie wenn ein hundertjähriger Eichbaum in einer Stunde gewachsen sein sollte. Gott kann das Werk der Wiedergeburt nicht einmal vollbringen ohne daß menschlicherseits im Glauben die Möglichkeit seiner neuschöpferischen Einwirkung vorliegt; wie sollte er nun die mit neuer Lebenskraft begabte Freiheit annulliren und im Widerspruch mit dem Gesetz ihrer Thätigkeit den Menschen mit einem Schlage vollkommen heiligen wollen! In der Heiligung soll vielmehr die neue Kraft der Freiheit ständig wachsen und das gesammte Leben immer völliger dem göttlichen Gesetz sich anpassen lernen; aber dazu ist auch Ausreifung der Erkenntniß nöthig und kann Mühe und Arbeit nicht erspart bleiben.

Dieses Entwickelungsgesetz des geistigen Lebens vergessen diejenigen, welche mit der Wiedergeburt zugleich die Heiligung vollzogen sein lassen, also mit Anfang zugleich die Vollendung setzen. Da müßte der heilige Geist, wie es der Montanismus zum Zwecke seiner ekstatischen Prophetie lehrte, den Menschen vergewaltigen und zum willenlosen Organ der von ihm gewollten Lebensäußerungen machen. Die Schrift weiß davon nichts. Am ersten Pfingstfest war die Geistesausgießung gewiß eine reichliche, und dennoch stempelte sie die Apostel und die Neubekehrten nicht auf einmal zu vollendeten Heiligen. Es wäre Selbstverführung, wollte ein (neugeborener) Christ von sich behaupten, es sei keine Sünde mehr in ihm (1 Joh. 1, 8), und warum bedürften doch die in der Gemeinschaft Gottes Stehenden der Reinigung durch das Blut Christi, wenn sie völlig von der Sünde befreit wären? Nein, nicht rein sind sie sofort, aber ihre auf Christum gegründete Hoffnung treibt sie an zur Selbstreinigung, um rein zu werden wie er rein ist (1 Joh. 1, 7; 3, 3). Das Princip der Heiligung ist in allen Kindern Gottes gelegt und daher können sie Heilige genannt werden, auch sind sie dem Principe nach der Sünde bereits gestorben und ihr (neues) Leben ist mit Christo in Gott eingesenkt, dessenungeachtet aber kann die Neigung zur Sünde in mancherlei Formen in ihnen noch mehr oder weniger fortwuchern, weßhalb es gilt abzulegen und in den Tod zu bringen, Röm. 1, 7; 2 Kor. 1, 2; Eph. 1, 1; Kol. 3, 3. 4 ff. Es ist sogar möglich, daß Kinder Gottes die es mit ihrem Wandel Ernst nehmen, sich auf's neue sündliche Befleckungen zuziehen, und daher die Aufforderung sich davon zu reinigen und mit der Heiligung fortzufahren (eigentlich sie zu vollenden: ἁγιωσύνην ἐπιτελοῦντες) in der Furcht Gottes, 2 Kor. 7, 1 vgl. 6, 17. 18.

2. Sie ist natürliche und nothwendige Folge des neuen Lebens. Völlige Ruhe und Unthätigkeit ist Beweis von der Cessation oder dem Nichtvorhandensein wirkender Kräfte; wo Leben ist, da ist Thätigkeit, und wie Thätigkeit von zu Grunde liegender Energie zeugt, so erhöht sie selbst hinwiederum diese Energie, wenn der Lebensinhalt demgemäß ist oder es an beständigem Lebenszufluß nicht fehlt. Die fortwährende Geschäftigkeit eines Kindes ist Beweis von dessen Gesundheit und dient zu dessen kräftiger Entwickelung. Das innerlich pulsirende Leben spornt dazu an und treibt das Kind in die Höhe, wie es den Schößling zum mächtigen Eichbaum emporhebt. Auch das neue Leben des Wiedergeborenen hat dieselbe Natur. Aus dem Urquell alles Lebens entstammt, trägt es göttliche Art in sich und tendirt aufwärts zu seinem Urquell hin. Dies ist ja eben der Erweis seiner Neuheit, würde es das nicht, so könnte man es von dem Leben der Sünde nicht unterscheiden. Des Bösen, der Eitelkeit und Verkehrtheit des Irdischen, in dessen Mitte es hineingeboren worden, wird es sich immer mehr als einem ihm unangemessenen und fremden bewußt und fühlt sich von demselben eingeengt und beschwert; wie natürlich daher seine Anstrengung, davon erlöst zu werden um nach seiner reinen Natürlichkeit ungehindert sich entfalten zu können. Es versteht sich, daß je weiter diese Erlösung vorangeschritten, desto kräftiger wird sich der innere Trieb der Entwickelung erweisen, so daß es nicht wundersam scheint, wenn Paulus, der sonder Zweifel die Sünde und das Böse völlig unter den Füßen hatte, immer höherer Vollkommenheit entgegeneilt, Phil. 3, 8. 9. 12., wozu ja der Trieb von Christus in ihn gelegt war (von ihm ergriffen); aber dieser Trieb ist in jeden Neugebornen gelegt und muß sich naturgemäß von Anfang an thätig erweisen, wenn freilich auch nicht in jedem in gleicher Intensität. Der „himmlische und heilige Beruf," oder auch der Beruf in und zur Heiligung (Heiligkeit), der zugleich Folge des Willens Gottes ist (Röm. 1, 7; 1 Thes. 4, 3. 7), ist ja kein bloß äußerlicher mehr, sondern ein innerlicher geworden und in der Verwirklichung begriffen und strebt naturgemäß gottwärts. Die Thessalonicher waren ganz junge Christen und in jener heidnischen Stadt war die Gefahr des Zurückfallens besonders in die bezeichneten Sünden groß, weil von früher her so geläufig und mit der eignen Natur gleichsam verwachsen; dennoch hatten sie in der kurzen Zeit schon mit Ernst dem Guten nachgejagt und können ermahnt werden, noch völliger zu werden (4, 1). Dieselbe Thatsache finden wir in andern Gemeinden des Urchristenthums bewahrheitet und heute noch durch die Erfahrung bestätigt. Wenn

einer sich bekehrt und wiedergeboren nennt und geht bald wieder hinter sich, das kann zum Beweis dafür dienen, daß die vorübergehende Besserung die er an den Tag gelegt entweder nur aus einer Scheinbekehrung hervorgegangen, oder die Folge eines äußern ihn mit sich fortreißenden Einflusses war, es hingegen zu keiner wirklichen Umwandelung, zu keinem wirklichen neuen Leben kam (1 Joh. 2, 19). Von einer thatsächlichen Neugeburt kann da nicht die Rede sein, wo nur der Schein göttlichen Lebens wahrgenommen wird, dieses selbst aber zu keinen nachhaltigen oder wirklichen Aeußerungen kommt; oder sollte es auch in geistlichem Sinne kränkliche oder gar todtgeborene (stillborn) Kinder geben können? Wo hingegen eine früher von der Sünde beherrschte derbe Natürlichkeit etwa in leidenschaftlichen Zornausbrüchen sich wieder geltend macht und ein solcher Mensch bei eingetretener Abkühlung sogleich Reue empfindet, ja am Ende sich von der Gnade gefallen glaubt und auf's neue sich bekehren zu müssen meint und sich demgemäß verhält, da ist die Neugeburt sicherlich eine ächte gewesen und das neue Leben keineswegs verloren gegangen, denn es offenbart ja die ihm eigne Natur auf's kräftigste.

3. Die aus Obigem sich ergebende Einstimmigkeit in den Zeugnissen von Heiligung. Es gibt zu allen Zeiten und in allen Denominationen wahre Christen, die das Leben aus Gott empfangen haben und deßhalb davon zu sagen wissen, in welchem Kampf sie mit dem Bösen stehen, wie sie von der Sünde gänzlich erlöst sein möchten und wie sie nach Gott und seinem Heil verlangen. Aus allen Theilen und Zeiten der Kirche ließen sich solche Zeugnisse mittheilen, und selbst während der dunkelsten Epochen fehlen sie nicht ganz. Die religiöse Finsterniß war gewiß groß als Luther im Kloster zu Erfurt sich seiner Sünden wegen abhärmte, und dennoch fand sich einer der ihm das Wort Gottes erschließen und ihm den wahren Weg zum Frieden weisen konnte, der also auch selbst diesen Weg gewandelt hatte und die Triebkraft des göttlichen Lebens noch in sich verspürte. Selbst bei den zu oft mit äußerem Verdienst sich begnügenden Asketen und Anachoreten finden wir Aussagen vom Streben nach wahrer Heiligung. So sagt ein Makarius (aus Egypten), Reinheit, Heiligung des Herzens bestehe in völliger Reinigung von der Sünde und im Befreitsein von bösen Leidenschaften. Er bekennt dann freilich wieder, noch nie einen Christen gesehen zu haben, der vollkommen frei davon gewesen sei und sagt von sich: „Ich selbst mag hin und wieder nahe daran gewesen sein, habe aber dennoch gelernt, daß Niemand vollkommen ist.“ Der Grieche

Nilus behauptet: „Unser Herr Christus kann nicht bloß die äußern Versuchungen des Satans vertreiben und ihnen die Kraft nehmen, sondern er kann auch die in der verderbten Natur tief verborgenen bösen Triebe und Begierden unterdrücken .... ja alle bösen Lüste bei der Wurzel von der Seele ausrotten." Maximus äußert sich also: „Gemeinschaft mit Gott dem Logos hat den Fluch der Sünde aufgehoben und es für uns unentschuldbar gemacht, wenn wir dennoch mit böser Lust an sündlichen Dingen hangen, denn die göttliche Gnade im Gläubigen macht das Gesetz der Sünde im Fleisch gering und schwach."

Das hört sich nicht viel verschieden an von manchen Aussprüchen der apostolischen Väter (und der Schrift selbst). Clemens Romanus spricht von solchen, die durch Gottes Gnade vollkommen in der Liebe geworden sind, und Polykarp sagt: „Wenn einer in diesen (Glauben, Hoffnung, Liebe) stehet, hat er das Gesetz der Gerechtigkeit erfüllt, denn wer Liebe besitzt ist fern von jeder Sünde." Ignatius ermahnt die Smyrnäer, indem sie vollkommen seien, auch in ihrem Denken des Vollkommenen sich zu befleißen (τέλειοι ὄντες, τέλεια καί φρονεῖτε).

Auch in den Glaubensbekenntnissen der Christenheit und in den theologischen Lehrbüchern mancher altkirchlicher Theologen, die der völligen Erlösung von Sünden in diesem Leben nicht das Wort reden, finden wir dieselbe Thatsache mannigfach bestätigt.

Von den aus pelagianischen Anschauungen erwachsenen Aussprüchen ist hier abzusehen. Wo die Sündhaftigkeit nicht in Rechnung gezogen und dafür gehalten wird, der Mensch könne aus eigner Kraft das Gesetz erfüllen, und könne dies durch Christi Gnade nur um so leichter thun, da ist es vom biblischen Standpunkt aus klar genug, daß die Macht der Sünde nicht gebrochen und auch keine Aussicht vorhanden ist, daß sie es werden wird, weil man die eigne Unwürdigkeit und Hilflosigkeit nicht erkennt, daher auch nach dem Heil in Christo sich nicht sehnt und dasselbe nicht ergreifen kann. Anders schon in der katholischen Kirche. So viel Gewicht sie auf Werke legt, kommt nach ihrer Lehre doch das Heil durch Christus im heiligen Geist innerlich zu Stande; die Heiligung aber erhält nur zu großen Nachdruck, wenn freilich auch auf verkehrte Weise, indem sogar die Rechtfertigung in Gerechtmachung umgesetzt wird, und daher mit jener wesentlich in eins zusammenfällt. Von den Reformatoren aber und den protestantischen Kirchen wurde die Nothwendigkeit guter Werke nur zur Rechtfertigung verneint, da der Mensch erst gerechtfertigt und wiedergeboren sein müsse, ehe er eigentlich

gute Werke thun könne; hingegen behaupteten sie, dieselben seien die naturgemäße Frucht eines lebendigen Christenglaubens und ohne sie sei dieser todt. Und wofür anders als für die Nothwendigkeit der Heiligung zeugt es, wenn sie reden von einem täglichen Ersäufen des alten Menschen in der Buße und von einem stets verjüngten Auferstehen (und Wachsen) des neuen? Schweizer stellt als reformirte Lehre dies hin: „Die Bekehrung erweist sich als die ächte, daß sie sich fortsetzt als Heiligung, d. h. daß das in dem innersten Lebenskern eingetretene neue Lebensprincip durch unsere seelische und leibliche Organisation hindurch allmählig verwirklicht und so unserm ganzen Wesen mehr und mehr angeeignet wird"; und der lutherische Dogmatiker Kahnis spricht davon also: „Wer im Glauben solche Hoffnung hat, der hat auch den innern Drang sich zu reinigen, damit er Dem gleich werde, welcher rein ist (1 Joh. 3, 1 ff.). In der Rechtfertigung liegt nicht die Heiligung selbst, wohl aber die innere Nothwendigkeit derselben. Wer an Vater, Sohn und Geist glaubt, muß nach dem Vater der ihn berufen hat und heilig ist, nach dem Sohne durch dessen Blut als eines unschuldigen Lammes er erkauft ist, und nach dem Geiste durch dessen Wort er wiedergeboren ist, nach Heiligung streben." Was könnte aber schöner und auch wahrer sein als folgende Worte Lange's, des Unionstheologen: „Sie (die Heiligung) besteht daher nach ihrer negativen Seite oder als Reinigung darin, daß der Mensch sein Leben allem Dienste der Welt in ihrer ungöttlichen Richtung entnimmt; nach ihrer positiven als Erneuerung aber darin, daß er sein Leben ganz und gar in den lebendigen Gottesdienst eines geistes-wahren dem Herrn geweihten Priesterthums einführt, und diese Hingebung an den Herrn in der Hingebung für die Erbauung seiner heiligen Gemeine treu bewährt"?

Zeugnisse aus dem Bereich des Methodismus anzuführen ist überflüssig, da jeder Angehörige desselben um solche nicht verlegen ist. Die Hymnologie ist voll davon. Und doch, was das Streben nach Heiligung anlangt, sind unsere eignen (von Methodisten oder Gliedern der evang. Gemeinschaft gedichteten) Lieder kaum inniger als manche der altdeutschen Kernlieder (z. B. eines Therstegen), die in unsern Kirchengesangbüchern eine Stelle gefunden haben.

4. Die Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Art und Weise sowie der Zeit ihrer Erreichbarkeit. Hier handelt es sich um eigentliche Lehrdifferenzen. Darin zwar sind alle einig, daß die Heiligung die Befreiung vom Bösen und die Vervollkomm-

nung im Guten zum Inhalt und Ziel hat, aber wie dies geschehen muß und wann das Ziel erreicht werden kann, darüber gehen die Lehransichten auseinander.

1) Die katholische Ansicht. Im Allgemeinen will sie Christi Verdienst nicht schmälern und spricht von einer beständigen Kraft, die von Christus, dem Weinstock, ausgeht und in die Glieder der Kirche als die Reben sich ergießt, ohne welche Kraft die guten Werke in keiner Weise Gott angenehm und verdienstlich sein könnten; aber in demselben Satz des Tridentinums wird zugleich gesagt, die Christen seien in solcher Verfassung, daß sie durch „die in Gott verrichteten Werke dem göttlichen Gesetze nach der Weise dieses Lebens Genüge leisten und das ewige Leben verdienen" können. Die Christen sind aber in solcher Verfassung von der Taufe her, welche in den Kindern die Erbsünde, in den Erwachsenen (Großtaufe, wo Kindertaufe nicht möglich war) aber die Erbsünde und die wirklichen Sünden nicht nur vergibt, sondern austilgt, so daß „der Gläubige, nun ein Glied des Leibes Christi, nicht mehr nach dem Fleisch wandelt, sondern innerlich vom göttlichen Geiste belebt, als ein ganz neuer Mensch sich darstellt" (Möhler.) Er soll nun, das erwartet die Kirche, sein Taufgelübde halten, in keine schwere Sünde mehr zurückfallen und stets im heiligen Leben wachsen. Fällt er aber dennoch in eine (schwere) Todsünde, so hat das Böse wieder die Oberhand gewonnen und er seine Taufgnade verloren. Will er wieder umkehren, so bedarf es einer neuen Wiederanknüpfung mit Gott, und diese ist im Sakrament der Buße gegeben, die aus Reue, (mit Sinnesänderung) und Genugthuung besteht, d. h. von der Kirche vorgeschriebenen Bußleistungen, auf welche hin der Priester Vergebung, Absolution ertheilt. Es braucht jedoch zu keinen Todsünden zu kommen, denn die Erbsünde ist getilgt, und die noch vorhandene Lust, concupiscentia, ist die natürliche Erregtheit, welche ihm als Menschen eignet und die schon in Adam vor dem Falle war. Der Christ kann also das Gesetz ganz und vollkommen halten, wie Adam es konnte, da das Sittengesetz heute noch ebenso gilt wie vor dem Fall und dem Getauften durch Christum dieselbe Wesensbeschaffenheit inhärirt, wie Adam sie besaß. Jeder Christ kann demnach durch frommes Leben und gute Werke, durch die ihm mögliche vollkommene Erfüllung des Gesetzes den Himmel verdienen. Wenn er freilich den Versuchungen nachgibt und seine Heiligung auf die vorgeschriebene Weise nicht vollkommen wird vor dem Tode, so muß noch eine vollendende Reinigung im Jenseits, im Fegfeuer stattfinden, denn zum Einlaß in die unmittelbare himmlische

Gemeinschaft Gottes muß man ganz rein und heilig sein. Es ist aber möglich, nicht nur das Gesetz vollkommen zu erfüllen und so geschickt zu sein für den Himmel, sondern sogar noch ein Uebriges zu thun dadurch, daß man nebst dem Halten der Gebote Gottes auch noch die (nicht gebotenen, sondern nur empfohlenen) evangelischen Rathschläge, consilia evangelica, befolgt, wie dies im Mönchsthum vornehmlich geschieht. Das sind die überverdienstlichen guten Werke, opera supererogationis, die eine höhere Vollkommenheit sichern und den Heiligen kennzeichnen, der noch Verdienst für Andere übrig hat.

Vieles dieser Lehre hört sich, sonderlich in Möhler's Darstellung, sehr plausibel an. Da ist ja Christus verherrlicht, wenn durch seine Kraft schon in der Taufe die Erbsünde getilgt und der Mensch zur vollkommenen Gesetzeserfüllung befähigt wird, ja wenn er sogar Leistungen vollbringen kann mehr als er selbst nöthig hat. Aber hier liegt zugleich die ganze Schwäche des Systems. Die Taufe muß das (im Kinde) wirken können und wirklich wirken, ohne daß irgendwie ein subjektives Bewußtsein davon statthätte, ohne daß der Wille irgendwie betheiligt wäre, der doch sonst immer betont wird und dessen Freiheit durch den Fall nur etwas geschwächt worden sein soll — die Gnade muß magisch, allmächtig wirken, wie wenn der Mensch ein Klotz oder Stein wäre, im Widerspruch damit, daß er hernach doch so Vieles durch freies Thun soll vollbringen können. Dennoch ist auch hernach die Freiheit nicht die hohe in lebensvoller persönlicher Wechselwirkung mit Gott sich entwickelnde Freiheit, vollzieht sie sich ja in ständiger Beugung unter das Geheiß der Kirche, die allein Vermittlerin der Heilsgnade ist und daher dem Einzelnen die durch gute Werke zu lösende Aufgabe stellt, deren Lösung die Seligkeit sichert, der er deßhalb nie selber recht gewiß sein kann außer auf die Verheißung der Kirche hin. Aber die Erfahrung straft ja auch die ganze Theorie Lügen, da sie zur Genüge beweist, daß die Erbsünde in den Getauften *nicht* getilgt ist und sie das Gesetz *nicht* vollkommen halten können, und so verläuft die Heiligung in einer Reihe äußerer Handlungen, die mit einer ungeheiligten Gesinnung sich wohl vertragen können und am Ende eine bloße äußere Werkgerechtigkeit zu Stande bringen. Das Bewußtsein aber, überverdienstliche Werke vollbracht zu haben, sticht sehr ab gegen die Demuth der wahren Jünger Christi, die nachdem sie alles gethan, was sie zu thun schuldig waren, sich als unnütze Knechte betrachten (Luk. 17, 10).

2) *Die altprotestantische Lehre.* Nach ihr beginnt die

Heiligung mit der Rechtfertigung, besteht in einem immer völligeren Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen, oder auch in einer fortgehenden Aneignung des Heils im heiligen Geiste, wodurch das Böse immer mehr vom ganzen Wesen und Leben ausgeschieden wird und das Gute zum Siege kommt. Es wird aber dabei beanstandet, daß die Sünde in diesem Leben völlig besiegt und ausgetilgt werde. Es wird nicht geläugnet, daß Gott verheißen hat seine Kinder zu reinigen von allem Bösen und sie vollkommen darzustellen für die selige Gemeinschaft mit ihm, noch auch daß es Gott möglich wäre seine Verheißung schon in diesem Leben zu erfüllen und das Werk der Heiligung zu vollenden; aber man greift auf thatsächliche Erfahrung zurück und behauptet, es seien keine Beweise dafür vorhanden. Die Christen stürben ohne das Zeugniß vollendeter Heiligung hinterlassen zu können. Die Geförderten und Vollkommensten seien gerade die, welche in Demuth über ihre Fehler und Unvollkommenheit am meisten Klage führen; sie seien sich des ständigen Kampfes mit der Sünde wohlbewußt, den sogar Paulus nicht losgeworden, wie z. B. aus Röm. 7 deutlich hervorgehe. Freilich sei es Pflicht und Vorrecht in diesem Kampfe zu verharren, mit der Heiligung fortzufahren in der Furcht Gottes, denn wer es nicht thue, der falle auch aus der Gnade der Rechtfertigung wieder heraus (lutherische Ansicht); aber die Hoffnung völliger Erlösung von Sünden in diesem Leben werde erfahrungsmäßig nicht verwirklicht. Einmal könne das göttliche Gesetz in seiner Forderung Nichts nachlassen und sei mit weniger als beständiger Liebe zu Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften nicht zufrieden, und das sei auch dem besten Christen unmöglich; sodann lehre auch die heilige Schrift deutlich genug, daß Sünde in den Gläubigen bleibe, z. B. Jak. 3, 2: „Wir fehlen alle mannigfaltiglich," und 1 Joh. 1, 8: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns." Wird aber gefragt, wann denn die endliche Reinigung stattfinde, so kann bloß eine Antwort erfolgen, weil man die Lehre vom Fegfeuer entschieden verwirft und also auf das Jenseits nicht vertrösten kann, nämlich daß sie im Akte des Todes vor sich gehe. Man denkt sich den Vorgang etwa so: Im Sterben findet sich der Mensch an die Grenze der Ewigkeit gestellt, wo ihm das Irdische und Zeitliche erst in seiner ganzen Nichtigkeit offenbar wird, das Ewige und Himmlische aber in seiner vollen Würde und Herrlichkeit vor die Seele tritt. Hat nun das Gute bei ihm das Uebergewicht über das Böse, und je mehr so um so entschiedener, so wird die Seele indem sie sich vom Körper

trennt, sich auch von allem Sinnlichen und Sündlichen trennen und nach Gott ausgreifen, der dann das Werk vollendet, und wird nun ihren Flug aufwärts nehmen, gereinigt und geläutert. Dem Tode an sich wird dabei keine heiligende Kraft zugeschrieben, sondern es ist in ihm nur die Bedingung gegeben, daß der Geist von allem Sündlichen sich vollends ganz losreißen und der vollendeten Heilswirkung Gottes unterstellen kann.

Wahr und schriftgemäß ist in dieser Lehre die Auffassung der Heiligung als ein sittlicher Proceß, in welchem man der Sünde immer mehr abstirbt und in demselben Maße Gotte stets völliger lebt, in welchem Christus eine immer völligere Gestalt im Innern gewinnt und man stets tüchtiger wird für ihn zu wirken und ihn zu verherrlichen. Wahr und schriftgemäß auch, daß es der heilige Geist ist, der Christus in uns verklärt und uns endlich vollkommen heiligt; aber es ist nicht wahr und nicht schriftgemäß, daß dieses erst im Tode geschehe. Das Heiligungsleben des Christen (nach der reformirten Lehre nicht minder als nach der lutherischen Lehre, man denke an's Abendmahl) hienieden soll ja auch dem Leibe zugute kommen, wie sollte aber auch im Tode dies noch geschehen können, wo ja gerade durch die stattfindende Trennung vom Leibe die Seele befähigt werden soll von der Sünde sich letztendlich zu trennen und den intensivsten (der bisher geübt worden) Glaubensakt zu vollziehen, wodurch dann auch göttlicherseits die Vollendung des Heiligungsprocesses ermöglicht ist? Damit ginge aber für den Leib gerade der bedeutungsvollste Glaubensakt verloren. Wer weiß ferner, ob dem Geiste im Akte des Sterbens solche höhere Kraftenergie eignet? Wird nicht auch er zeitweilig vom Dunkel des Todes betroffen und wird es nicht gewiß so lange wie die stattfindende Trennung dauern bis er sich überhaupt in eine leiblose Existenzweise zu finden weiß? Da bleibt voraussichtlich kein Ueberschuß von Kraft zu anderweitiger Verwendung, und erst nach vollzogener Trennung wird er, je gemäß der im Leben sich angeeigneten Wesensbeschaffenheit, seinen Flug aufwärts oder niederwärts nehmen. Alle Thätigkeit, in welcher der Mensch zu seinem Heile sich überhaupt ergehen kann, ist hienieden an sein geistleibliches Bewußtsein geknüpft und kann nur eine geistleibliche sein; warum soll die höchste heiligende Thätigkeit seinerseits endlich eine bloß geistige sein müssen? Vielmehr als geistleibliches Wesen sündigt er, als solches muß er daher auch alles thun was er durch Gottes Gnade überhaupt thun kann zu seinem Heil.

Wenn freilich die heilige Schrift bestimmt lehrte, daß wir bis in den Tod sündigen müssen, dann wäre das einfach als Thatsache anzuerkennen und

es wäre unnütz Worte darüber zu verlieren; aber sie lehrt das nicht. Paulus kann nicht Röm. 7 sich als Wiedergebornen meinen, denn als solcher dankt er Gott durch Jesum Christum, der den Sieg gibt über die Sünde und in dem man einen gottgefälligen Geisteswandel vollbringen kann (Röm. 8, 1 ff); und Johannes meint in jener Stelle zunächst nicht Thatsünde sondern Erbsünde, die allerdings auch dem Wiedergebornen noch einwohnt (daher: Sünde haben, ἁμαρτίαν ἔχομεν), und weßhalb es zum Sündigen kommen kann aber nicht braucht, Kap. 2, 1, ja die Macht der Sünde ist gebrochen und es ist dem Wiedergeborenen unnatürlich, wissentlich und vorsätzlich die Sünde auszuüben, 3, 9.

3) Die Lehre des Methodismus. Auch nach dieser wird die Heiligung innerlich gewirkt durch den heiligen Geist und ist ein Proceß, in welchem sich der Gläubige vom Bösen immer entschiedener und völliger trennt, dem Guten nachjagt und dem Bilde Christi immer ähnlicher wird. Unterscheidende und charakteristische Merkmale sind jedoch die folgenden: a) Der Gläubige kann lange vor seinem Tode von aller Sünde, von allen bösen Neigungen und Begierden erlöst und in der Liebe Gottes völlig werden, und diese Erfahrung wird völlige Heiligung oder christliche Vollkommenheit genannt. b) Man reift in einem Proceß fortgehenden frommen Wandels und ernsten Glaubenslebens nicht nur diesem Ziel je mehr und mehr entgegen, es kommt die Zeit wo man es plötzlich erreicht und davon innerlich überzeugt ist. c) In dieser plötzlichen Erfahrung geschieht die (letztendliche) Austilgung der bösen Neigungen und Begierden, wodurch nun das positive Wachsthum in der Gnade um so ungehinderter von Statten gehen kann. d) Solche plötzliche Erfahrung ist als eine in lebendigem Glauben angeeignete Gotteswirkung zu betrachten.

„Der Unterschied der Meinung besteht demnach wesentlich darin, daß wir glauben dasjenige noch in diesem Leben zu erhalten und zu genießen, was Andere erst im Augenblick des Todes erwarten, nämlich von allen Sünden befreit zu werden" (Wesley). „Die Erfahrung hat gelehrt, daß man gewöhnlich zu diesem Stande der christlichen Vollkommenheit durch treuen Wandel in der Nachfolge des Lammes heranwachse, daß aber während dieses Wachsthums früher oder später dieses Werk durch eine plötzliche Ueberschattung und einen mächtigen Gnadeneinfluß des göttlichen Geistes in der Seele vollbracht werde" (Kirchenordnung). Die gänzliche Heiligung besteht „in der Reinigung von aller Sünde oder Austilgung aller bösen Neigungen und Begierden, und in unserer gänzlichen Erneuerung und völli-

gen Weihe in Geist, Seele und Leib zum Dienst und Lob Gottes" (Katechismus). „Diese große Gabe Gottes ist nichts anderes als das Bild Gottes auf's Neue dem Herzen aufgedrückt. Reine Liebe allein im Herzen und Leben herrschend—dies ist das Ganze schriftgemäßer Vollkommenheit. Wann mag einer dafürhalten, daß er diesen Stand erreicht habe? Wann er, völlig überzeugt von der ihm noch einwohnenden Sünde, und zwar tiefer und klarer als vor seiner Rechtfertigung, und nachdem er derselben mehr und mehr abgestorben, nun die Erfahrung macht, daß er der Sünde völlig gestorben und in Liebe zum Ebenbilde Gottes vollkommen erneuert sei, so daß er immerdar fröhlich sein, ohne Unterlaß beten und in allen Dingen dankbar sein kann" (Wesley). Besonderer Nachdruck wird zur Erreichung des Ziels auf den Glauben gelegt. „Was die Art und Weise betrifft, so wird solche Vollkommenheit stets in der Seele gewirkt durch einen einfachen Glaubensakt, daher in einem Augenblick. Aber ich glaube es ist ein stufenweises Werk, diesem Augenblick beides vorangehend und nachfolgend. Hinsichtlich der Zeit glaube ich, daß gewöhnlich jener Augenblick unmittelbar dem Tode vorangeht und gerade bevor die Seele den Leib verläßt; aber es kann auch zehn, zwanzig oder mehr Jahre vorher geschehen" (Wesley). Daß man mit Bestimmtheit den Augenblick angeben könne, wird nicht als nothwendig erachtet; die Thatsache der Reinheit selbst kann gewiß sein ohne solches Bewußtsein. Noch auch gehört es zur eigentlichen Lehre, daß man ein Bekenntniß von der Erfahrung gänzlicher Heiligung machen muß; die Art und Weise des Bekenntnisses ist vielmehr der christlichen Freiheit des Einzelnen zu überlassen. Auch kleben dem so Geheiligten noch Unvollkommenheiten und Schwachheiten an und dem Maßstabe des Gesetzes ist er nicht vollkommen angemessen und wird es auch nicht, so daß er die Thatsache der Rechtfertigung in Christo benöthigt ist bis an's Ende; und die Heiligung ist ihrer Natur nach als Werk der Gnade nicht verschieden von der Wiedergeburt sondern die beziehungsweise Vollendung dessen was in dieser begonnen wurde.—Eine Vergleichung mit den obenbenannten Lehrauffassungen kann nur den Vorzug und die höhere Schriftgemäßheit dieser an's Licht stellen.

§ 76. Völlige Heiligung. Völlige Heiligung ist der in ernstem Streben und frommen Leben mittelst kindlichen Glaubens erreichte christliche Erfahrungsstand, in welchem die in der Wiedergeburt durch den heiligen Geist gewirkte und fortgesetzte Erneuerung zu solcher Vollendung gediehen und die ins Herz ausgegossene Liebe Gottes

solche Stärke und Vollkommenheit gewonnen hat, daß man vom Geiste aus in Seele und Leib, und folglich auch in allen äußern Lebensverhältnissen, über die Sünde völlige Herrschaft ausübt und alle sündlichen Neigungen und Begierden daher ausgetilgt sind, und die Erbsünde demnach als Lebensprincip, nicht aber in ihren schwächenden Nachwirkungen, ausgeschieden ist aus dem gesammten Wesensbereiche. Die noch vorkommenden Mängel und Gebrechen sind nicht eigentlich Sünde, wiewohl der absoluten göttlichen Gesetzesvollkommenheit nicht angemessen und von derselben verurtheilt, aber durch die Gnade der Rechtfertigung um Christi willen immer schon vergeben. Die Geheiligten hören ja nicht auf Gerechtfertigte zu sein und wollen sich, wiewohl sie es könnten, den schützenden Versöhnungsschatten des Verdienstes Christi nicht entziehen; denn auch die Kraft solcher Erneuerung und die Wesensfülle solchen innern Gotteslebens stammt aus Christus als dem zweiten Adam und theilt sich allen in inniger Glaubensgemeinschaft mit ihm Stehenden mit, ist er ja doch der zweite Adam eben zum Zwecke der Herstellung einer neuen sündenfreien und vollkommenen Menschheit.

Anmerkung. Das Wort Heiligung ist eigentlich mit logischer Präcision auf den Stand völlig Geheiligter nicht anwendbar, da es einen Proceß bezeichnet, der im Menschen eine Wesensbeschaffenheit absetzt, die richtiger christliche Heiligkeit oder Vollkommenheit genannt würde. Aber unter völliger Heiligung versteht man herkömmlich nicht nur die Erfahrung des Freigewordenseins sondern auch die Thatsache des Freiseins von Sünde und des Erfülltseins von der Liebe Gottes, so daß es überflüssig wird zwischen ihr und christlicher Vollkommenheit noch einen Unterschied zu machen; darnach werden wir uns der Verständlichkeit halber in Folgendem beider Ausdrücke (ziemlich) in demselben Sinne bedienen, wenn freilich aus sprachlichen Gründen auch eine präcisere Gebrauchsweise vorzuziehen wäre.

1. Ermittelung des Begriffs. Heilig (קָדוֹשׁ, ἅγιος, sacer, holy) heißt negativ von Anderem ausgesondert und positiv zum Dienste Gottes geweiht. Wir haben oben (§ 13, 3) gesehen, daß Heiligkeit diejenige Eigenschaft Gottes ist wornach er sich selber stets gleich bleibt, d. h. von allem Mangelhaften frei ist und das Gute, das Vollkommene stets will und verwirklicht. Demzufolge ist es ihm eigen, auch die Menschen von allem Fehlerhaften frei und ihm, dem Vollkommenen, wesensgemäß haben zu wollen. Demgemäß schuf er den Menschen in seinem Bilde, fehlerlos aber entwickelungsbedürftig, damit er frei das Gute wollen und zur Voll-

endung in demselben sich entwickeln könne. Deßhalb sondert Gott sein alttestamentliches Bundesvolk, dessen König er ist, aus von der es umgebenden Heidenwelt und weiht es seinem Dienste, weßhalb es eben ein heiliges Volk ist, 2 Mos. 19, 6. Die Priester des Alten Bundes waren heilig, weil sie in eigentlichster Weise zum Dienste Jehovahs ausgesondert und geweiht waren—sie besaßen eine amtliche Heiligkeit; und in diesem selben Sinne sagt Christus, der Vater habe ihn geheiligt und in die Welt gesandt, d. h. zu einer Amtsaufgabe bestimmt und geweiht. Auch die Christen, die Glieder des neuen Bundesvolks, sind von der Welt ausgesondert und Gotte geweiht, und daher Heilige, ἅγιοι, wie sie immer wieder genannt werden (1 Petr. 2, 9), und dies sind sie vom Augenblicke der in der Wiedergeburt zum Abschluß gekommenen Bekehrung an, in welcher ihr Wille mit dem sie aussondernden und sie weihenden Willen Gottes Eins wurde; jenes, die göttliche Handlung, ist die objektive Seite, dieses die subjektive Seite der Heiligung allerdings erst dem Anfang nach. Sie soll nicht bloße Bestimmung bleiben, sondern innerlich verwirklichte Bestimmung werden. Den Heiligen in Israel soll man heiligen in Gerechtigkeit (Jes. 29, 23; 5, 16), die nicht bloß äußeres Thun ist, sondern aus entsprechender Gesinnung hervorzugehen hat (vgl Jes. 57, 15; Ps. 51, 18 f.). Das ist auch im Neuen Testament die Forderung. Man soll nach der Gerechtigkeit des Himmelreichs hungern und dürsten und von ihr gesättigt, innerlich erfüllt werden, wie auch im täglichen Leben sie zur verwirklichten Darstellung bringen, denn Lebensgemeinschaft mit Gott macht ein ihm gemäßes Sein und Verhalten nothwendig, so daß Gottes Heiligkeit und Vollkommenheit zugleich der Antrieb und das Ideal der eignen Heiligung und (christlichen) Vollkommenheit ist, Matth. 5, 4. 48; 1 Petr. 1, 15. 16. Diese kommt freilich im Handeln zur Erscheinung, ist aber an sich subjektive Gerechtigkeit und daher mit der durch den heiligen Geist ins Herz ausgegossenen Liebe Eins, die des Gesetzes Erfüllung ist, Röm. 14, 17; 5, 5; 13, 10. Damit stimmt überein 1 Joh. 3, 7. 10. 16 ꝛc., wornach Gerechtigkeit thun, und Gerechtsein und Liebehaben gleichbedeutende Wechselbegriffe sind.

2. Der Begriff völliger Heiligung. Die negative Seite, oder das Freisein von aller Sünde, scheint nach Obigem unbedingt gefordert. Die in der Rechtfertigung geschehene Sündenvergebung kann da nirgends in Sprache stehen, weil augenscheinlich nicht von einer Gerechterklärung, sondern von Gerechtmachung die Rede ist, wodurch eine gerechte Wesensbeschaffenheit zu Stande kommt, die im Rechtthun äußerlich zu Tage tritt.

Wenn die Heiligung im Elemente der Wahrheit des Wortes Gottes geschieht, so gehört dazu menschlicherseits auch das Halten göttlicher Gebote; zu bekennen, daß man in der Erfahrung von jener begriffen sei oder sie bereits inne habe und diese nicht halten, wäre ein Widerspruch, wäre Lüge (Joh. 17, 17; 1 Joh. 2, 4). Daß aber die Aussonderung mindestens der Idee nach eine vollkommene sein sollte, wird kaum in Zweifel gezogen werden. Die Forderung an Israel war absolutes Freibleiben von allem Götzendienst, denn der Dienst, welchen sie Jehovah schuldeten, machte auf alle ihre Kräfte Anspruch und sie durften daher nicht irgendwie anderweitig vergeudet werden. Sollte die göttliche Forderung des Heiligseins Geringeres besagen wollen im Neuen Bunde, wo es gilt, das im Alten Bunde noch Unmögliche zu verwirklichen? Sollte solche Forderung noch heute unsere Kräfte übersteigen, nachdem der Gottmensch sich für uns geheiligt hat, damit auch wir geheiligt seien in der Wahrheit (Joh, 17, 19)? Hat das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes nicht das Vermögen von aller Sünde zu reinigen (1 Joh. 1, 7; Offb. 1, 5)? Hierüber kann kein Zweifel sein. Es wird in diesen Stellen ausdrücklich behauptet und als Erfahrungsthatsache hingestellt, und zwar in der letzteren als eine Sache der Vergangenheit—der uns gewaschen hat—, in der ersteren jedenfalls als eine Möglichkeit gesetzt, die unzweifelhaft zur Wirklichkeit wird, sobald dem im ersten Satzglied gestellten Erforderniß entsprochen ist, und daß diesem menschlicherseits entsprochen werden kann, das liegt in der Natur der Sache und hätte sonst die Stelle gar keinen greifbaren Sinn. Entgegnet man aber, es seien Thatsünden gemeint, so ist zu bedenken, daß Vergebung erheischende Thatsünden den Menschen von Gott trennen und keine Lichtgemeinschaft mit ihm zulassen, vielmehr Gottes Angesicht verdunkeln und dem Sünder schauerlich machen; aber solche Lichtgemeinschaft, in der man Gott versöhnt weiß, wird ja ausdrücklich vorausgesetzt, und Thatsünden können es daher nicht sein, sondern höchstens von denselben zurückgelassene Narben in der Form von Neigungen und Begierden zu ähnlichen wie den begangenen und vergebenen Uebertretungen, die ja auch dem Kinde Gottes schmerzlich sind, da in ihnen die Möglichkeit einer Trübung der Gemeinschaft mit und einer neuen Trennung von Gott liegt. Also innerliche Sünden sind gemeint, von welchen allen Christi Blut uns reinigt. Deutlich erhellt das aus 1 Joh. 1, 9; Hebr. 12, 1 und 2 Kor. 7, 1. In der ersten Stelle ist auch von Vergebung die Rede, denn Gerechtfertigte können noch Fehler begehen, die der verzeihenden Gnade bedürfen und bei der erforderlichen bußfertigen Gesinnung immer verziehen

werden, ja schon verziehen sind; doch der Hauptnachdruck liegt auf der Richtigstellung der solchen sündlichen Ausschreitungen zu Grunde liegenden verkehrten Naturbestimmtheit: „reinigt uns von jeglicher Ungerechtigkeit" (Luther: Untugend). Es wäre nicht die rechte Gesinnung, nur begangene Fehler verziehen haben wollen und nicht dafür Sorge tragen, daß sie nicht wieder vorkommen, und diese Sorge muß nothwendig in den Grund zurückgreifen, aus dem jene entspringen. Ist man von innerer Ungerechtigkeit gereinigt, dann läßt sich leicht von äußern Sünden freibleiben, und auf jene Reinigung ist daher das Kind Gottes bedacht. Mit Gewichten bedrückt, von dichtanschließenden fesselartigen Hindernissen beengt, hält es schwer, ja ist es unmöglich, im Wettlauf den erwünschten Fortschritt zu machen oder gar den Siegerlohn davon zu tragen; daher die Ermahnung (in der zweiten Stelle) die anklebende und gewichtartig bedrückende Sünde abzulegen. Beflekkungen des Fleisches und Geistes können vollends wirkliche Sünden selbst nicht sein, wiewohl sie solche zurücklassen und aus solchen hervorgehen, oder wer wüßte nicht, daß durch das Vollbringen irgend einer bösen That die Wiederholung derselben erleichtert wird? Das Ablassen des bösen Thuns ist daher dem Apostel nicht genug, er will die Disposition zu solchem Thun beseitigt wissen und sagt deßhalb: reinigen von jeglicher Befleckung, denn nur so wird die Heiligung vollendet werden können. Kol. 3, 5 f; Eph. 5, 3 heißt es nicht, die bezeichneten Sünden ablegen, sondern ihre Glieder tödten, d. h. die ihnen entsprechenden inneren Bestimmtheiten, Dispositionen, denn sind diese beseitigt, so wird es zu jenen nicht mehr kommen. Mit dem in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit geschaffenen neuen Menschen verträgt sich der in Lüsten und Irrthum sich verderbende alte nicht, und dieser muß also ausgezogen werden (Kol. 3, 9 f; Eph. 4, 22 ff). Daß unter dem alten Menschen die durchsündete böse Natur zu verstehen ist, bedarf keines Beweises; sie ist es, die mit Christo gekreuzigt worden, damit so der Leib der Sünde, aus dem die Einzelsünden hervorgehen, beseitigt werde (Röm. 6, 6). Ist dieses geschehen, dann kann Geist, Seele und Leib in unversehrter Wesensfülle auf die Zukunft Christi hin untadelhaft bewahret bleiben, und was Paulus den noch jungen Thessalonicherchristen wünscht (1 Thes. 5, 23), ist erfüllt. Der Gott des Friedens hat in ganz vollendeter Weise (ὁλοτελεῖς ὑμᾶς), d. h. vollkommen sie geheiligt. Hiermit ist nun die negative Seite unserer Definition erhärtet. Die völlige Heiligung ist Reinigung von aller Sünde, Austilgung aller bösen Neigungen und Begierden, womit freilich der vollkommene Sieg über alles Böse gegeben ist, wovon

jedoch unten noch ein Weiteres, sowie auch bezüglich des Verhältnisses zur Erbsünde.

Die positive Seite unserer Definition scheint eher beanstandet werden zu können. Man definirt häufig, sie sei die völlige Weihe zum Dienst Gottes, oder das völlige Gottgeweihtsein, und jedenfalls ist das eingeschlossen, denn wie sollte man doch dahne heilig sein können? Es scheint das auch mit der obigen Ermittelung des Begriffs von Heiligung übereinzustimmen, ja von ihr gefordert zu sein. Allein das sich in den Dienst Gottes stellen, sich ihm weihen ist doch ein Akt oder verläuft in einer Reihe von Akten, und gehört also zum Prozeß der Heiligung, ist aber an und für sich keine Wesensbeschaffenheit, wie sie doch in der völligen Heiligung gegeben sein muß. Man identificirt dabei solche Weihe (perfect consecration) mit der Liebe, deren Wesen ja Hingabe, Selbstverläugnung sei, und wer wollte es bezweifeln, daß je völliger die Liebe desto völliger auch die Weihe sein werde? Die Frage ist jedoch, ob nicht die Weihe (begrifflich) der Liebe vorangehen müsse. Wenn der Bußfertige nach Maßgabe seiner Erkenntniß sich Gotte ganz übergeben mußte, um gerechtfertigt und in der Wiedergeburt der Liebe Gottes theilhaftig zu werden, wird dann nicht von der Erfahrung völliger Liebe die der gereiften Erkenntniß entsprechende völlige Weihe die Voraussetzung sein müssen? Die Uebergabe ist nicht der Natur, sondern nur dem Grade nach verschieden; sie war aber dort ein Akt des Glaubens, und also wird sie auch hier ein Akt des Glaubens sein (Apstg. 15, 9; 26, 18; Röm. 12, 1). Wie man nur im Glauben die Welt überwinden kann, so kann man auch nur in demselben sich ganz Gotte zum Opfer dargeben. Wiewohl solcher Glaube göttlich gewirkt ist, ist er doch ein menschlicher Akt, der aber das Herz für Gott öffnet, so daß er in seiner Lebens- und Liebesfülle einziehen kann. Dann ist Christus, „die Hoffnung der Herrlichkeit", innerlich und das Herz ein Tempel des heiligen Geistes geworden. Durch den Glauben bleibt man in der Liebe und damit in Gott, denn er ist die Liebe, aber Gott und also auch die Liebe in uns. Es versteht sich, daß nun eine innige traute Lebensgemeinschaft mit Gott stattfindet, aus der die trübenden und beängstigenden Schatten der Sünde völlig entschwunden sind und keine Furcht mehr vor einem zürnenden Richterauge obwaltet; nur Friede und Freude empfindet man in der völligen Liebe, vor der alle Furcht schwinden muß und die ihrer Natur nach ja das Element menschlicher wie göttlicher Seligkeit ist. Ob aber diese Liebe völlig sei, wird man daran ermessen können, daß man den Nächsten liebet wie sich selbst und entweder mit ihm in derselben gegen-

seitig traulichen Gottesgemeinschaft lebt oder doch ihn in dieselbe mit hineinzuziehen bestrebt ist (1 Joh. 4, 16—21). Demnach ist vollkommene Liebe die positive Seite völliger Heiligung, wie das auch durch den Begriff der Sünde, die ausgeschieden ist, gefordert wird. Ihrem inneren Wesen nach ist Sünde Selbstsucht, und wo sie schwindet da muß das Gegentheil derselben, die Liebe einziehen und vorhanden sein. In der Liebe vollendet sich die Erneuerung des göttlichen Ebenbildes, denn da Gott Liebe ist muß auch die eigentliche Wesensbeschaffenheit seines Ebenbildes Liebe sein, dem nicht widerstreitet daß sie in Gerechtigkeit und Heiligkeit bestehen soll, da ohne Liebe Gerecht-, Fehlerlos- und Vollkommensein ja unmöglich wäre, in ihr hingegen nothwendig mitgesetzt ist.

3. Das Verhältniß zur Erbsünde. Wenn Reinigung von aller Sünde stattgefunden, alle bösen Neigungen und Begierden ausgetilgt sind, so scheint der Schluß unabweisbar, daß die Erbsünde selbst ausgerottet ist und der völlig Geheiligte in dieser Hinsicht mit Adam im Paradiese ganz auf gleicher Stufe unsündlicher Unschuld steht. Dagegen erhebt nun die Erfahrung lauten Protest. Einmal werden die Kinder auch der allerfrömmsten und muthmaßlich völlig geheiligten Eltern mit dem allgemeinen Erbübel behaftet geboren, was doch bei der bezeichneten Annahme nicht möglich sein könnte. Die Reinigung des sündigen Naturbodens hat wohl in keinem Menschen je eine so hohe Stufe erreicht, wie in der Jungfrau Maria, und doch fanden wir eine specielle göttliche Bewahrungsthätigkeit zu statuiren nothwendig, um die völlige Freiheit von Erbsünde im Kinde Jesu begreifen zu können. Wie geläutert die Frömmigkeit und wie rein das Herz auch sein mag, die sündliche Naturtendenz bleibt und die verderbte Naturmacht der Gattung erweist sich größer als die geheiligte freie Personmacht des Individuums, so daß das Gattungsverderben auch durch den Geheiligten fortgepflanzt wird. Natürlicherweise hängt damit zusammen, daß auch die Schwächungen der menschlichen Natur bleiben in Geist, Seele und Leib und nicht aufgehoben werden, wie z. B. fehlerhaftes Gedächtniß, irrthümlichen Verstand und Urtheilskraft und geschwächten Willen. Daher mag der Geheiligte Manches thun, was den Anschein des Verkehrten, ja Sündlichen hat und deßhalb als ein (gewöhnlicher) Sünder betrachtet werden, und doch kein solcher, sondern ein gottgefälliger heiliger Christ sein. Eine an und für sich löbliche That kann Sünde oder ein Beweis von Tugend sein je nach der ihr zu Grunde liegenden Gesinnung (s. z. B. Röm. 14, 23), eine solche That aus der Liebe herausgeboren ist tugendhaft, aus der Selbstsucht stammend

ist sie in Gottes Augen verwerflich. Der Geheiligte aber vollbringt sie aus Liebe, was freilich Andern unbekannt bleiben kann. Auf die Gesinnung kommt es daher an und nicht auf die Vollkommenheit äußern Vollbringens, denn wollte Gott auf dieser bestehen, so würde er bei den im jetzigen Weltbestand unverlierbaren oben angedeuteten Schwächen Unmögliches fordern, und christliche Vollkommenheit wäre eine Chimäre. Diese wird nur so gefordert wie sie in den jetzigen Weltverhältnissen möglich ist. Verlangt wird aber, daß alles Handeln in und aus Liebe geschehe ohne Beimischung selbstsüchtiger Motive. Dies meint der Paragraph damit, daß die Erbsünde als Lebensprincip aus dem gesammten Wesensbereiche ausgeschieden sei. Als solches Princip ist sie Selbstsucht und an deren Stelle ist im Geheiligten die Liebe getreten. Aus jener stammen die bösen Neigungen und Begierden und von ihr sind sie inspirirt, und sowie jene durch die Liebe verdrängt wird werden folglich auch diese ausgetilgt. Die natürlichen Triebe und Begehrungen, z. B. der Erhaltungs- und Besitztrieb, sind an und für sich nicht sündlich und werden dies erst durch Ueberschreitung des gottgewollten Maßes, unter dem Einfluß der Gattungssünde haftet ihnen jedoch die Tendenz zur Verkehrtheit an, und ohne in Zucht gehalten zu werden sind Ausschreitungen allgemein die Folge solcher Abnormität. Daß auch im Geheiligten, besonders bei spät eingetretener Bekehrung nachdem die Fleischesart lange in Herrschaft war, Nachwirkungen davon nicht ausbleiben, ist nicht zu läugnen; aber er erkennt dieselben sofort und weiß sie aus seinem Willen fern zu halten und die Triebe und Begehrungen in der Weise reiner Natürlichkeit zu befriedigen. Die Gefahr von Ausschreitungen bleibt nicht nur weil in durchsündete Naturverhältnisse hineingestellt, sondern auch weil der Gattungszusammenhang es zu durchaus ungetrübter und völlig reiner von aller Mißstimmung freien Natürlichkeit nicht kommen läßt, aber solche Gefahr wird ständig verneint durch stete Beherrschung jeder innern Regung, die etwa auf Anlaß äußerer Versuchung zu einer gottmißfälligen Handlung führen könnte. Es läßt sich daher der erörterte Thatbestand auch so ausdrücken: Der völlig Geheiligte hat den vollkommenen Sieg über jede innere wie äußere Sünde.

4. Verhältniß zur Wiedergeburt. Der Natur nach ist sie von dieser nicht verschieden, sondern nur dem Grade der Vollkommenheit nach. Wie der ausgereifte Mann nicht mehr Mensch geworden denn er als Kind in der Wiege war, wohl aber ein vollkommenerer Mensch, so ist auch der Geheiligte nicht mehr Kind Gottes als im Anfang, wohl aber ein voll-

kommeneres Kind Gottes geworden. In der christlichen Vollkommenheit ist nur die „beziehungsweise" Vollendung des in der Wiedergeburt gesetzten Anfangs gegeben. Ich sage „beziehungsweise", weil keine Höhe der Vollkommenheit erreicht werden kann, über welche hinaus ein weiterer Fortschritt nicht mehr möglich wäre. Eine Umwandelung im innersten Wesensgrunde, eine Erneuerung im Geistesinnern (τοῦ νοὸς oder τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς, Röm. 12, 2; Eph. 4, 23) ist bereits in der Wiedergeburt geschehen. Nicht die alte Wesenssubstanz ist vernichtet und eine neue geschaffen worden, denn die Sünde ist nicht Substanz und der Mensch ist in seinen Wesensgrundzügen als vernunft- und willenbegabte und auf Selbstbewußtsein angelegte geistleibliche Persönlichkeit immer noch gottebenbildlich; aber diese Wesensgrundzüge sind aus der normalen heraus- und in verkehrte Lebensrichtung hineingerathen und nun mit dem unrechten Lebensinhalt erfüllt—mit Selbst- und Creaturliebe anstatt mit Gottesliebe. Wahre Selbstständigkeit kann er nur in der Richtung auf Gott, ja in Gott als seinem Lebensursprung finden, und statt dessen sucht er sie in sich selbst und macht sein Ich zum Centrum seines Fühlens, Denkens, Wollens und Thuns. Dies nun ist in der Wiedergeburt anders geworden. Das Ich hat einen neuen Inhalt gewonnen und eine neue Richtung genommen, denn der Glaube schon ist Richtung auf Gott hin und vermittelt die Aufnahme seines Lebens. Statt der Selbstsucht hat das Ich zum Centrirpunkt die Liebe Gottes erhalten. Das ist vorerst ein Vorgang, eine Erneuerung im Geiste, in dessen innerer Wesenstiefe; Seele und Leib werden davon freilich auch berührt so gewiß eine Veränderung, die Fühlen, Denken und Wollen innerlich erregt und neubelebt, ja nicht im Geist verschlossen bleiben kann, sondern in der seelisch-leiblichen Sinn- und Triebthätigkeit sich kundgeben muß. Allein dies neue Leben ist doch zunächst ein innerliches und in Kindesgestalt; vom bezeichneten Mittelpunkte aus Geist, Seele und Leib völlig zu durchdringen ist eine Aufgabe, die längere Zeit erfordert und die in der Heiligung gelöst werden soll. Das Kind kennet wohl den Vater und besitzt die kindliche Gesinnung, welche dem Vater zu Gefallen leben will, aber es kennt weder die Tiefe der eignen sündigen Verdorbenheit noch die Schliche und Ränke des Feindes und mag es daher verfehlen und überrumpelt werden; der Jüngling ist stark und überwindet den Bösewicht, es kann ihm jedoch noch voreiliges Ungestüm eignen und er besitzt noch nicht die tiefinnere in ebenmäßigem Frieden ausruhende Erkenntniß des vollkommenen Mannes und Vaters in Christo, der auch in der Anfechtung und im Sturme unbeweglich dasteht (1 Joh. 2, 13 f; Eph.

4, 13. 14). Jeder Eingeweihte weiß wie schwer es ist, ein Grundprincip durch eine ganze Wissenschaft consequent durchzuführen und alles Einzelne demselben gemäß zu gestalten; welche Aufgabe ist es also das göttliche Princip der Liebe im ganzen Leben innezuhalten und alle Kräfte des Leibes und der Seele damit in Uebereinstimmung zu setzen! Der gesammte Wesensbestand nach Geist, Seele und Leib ist durch die Sünde corrumpirt und in Mißstimmung mit dem Göttlichen gerathen, und in allen Beziehungen auch nur dem Grundton der Liebe gemäß wieder volltönende Harmonie mit demselben herzustellen ist was im Proceß der Heiligung zu geschehen hat. Das Ausziehen des alten hält sonach mit dem Anziehen des neuen Menschen gleichen Schritt und es kommt die Zeit wo dieser seine beziehungsweise Vollendung in Gerechtigkeit und Heiligkeit feiert. Diese ist es ja welche durch den Fall verloren gegangen und zu deren Wiederherstellung der Sohn Gottes in die Welt gekommen ist; mit ihr prangt also das Bild Gottes wieder, oder genauer das Bild Jesu Christi (2 Kor. 4, 4—6), in ursprünglicher Herrlichkeit im Menschen, und die Gotte wohlgefällige Gerechtigkeit weset in und geht stets hervor aus seinem in's Herz eingeschriebenen Gesetz der Liebe. Wir finden uns hier im Einklang mit Dr. Seiberts (vom Volksfreund) Definition — ob freilich seine Worte in diesem Zusammenhang den ihnen zugedachten Sinn behalten, wissen wir nicht: „Die Heiligung (ἁγιασμός, sanctificatio) ist das auf Grund der Rechtfertigung sich vollziehende innere Wachsthum des neuen Menschen, welches (negativ) in dem immer völligeren Freiwerden von der Macht der Sünde, und (positiv) in dem immer deutlicheren Verklärtwerden in das Bild des heiligen Sohnes Gottes, und so in der Herstellung und Vollendung des göttlichen Ebenbildes besteht." Auch uns ist die Heiligung zunächst Wachsthum, das Ziel aber die im Schluß dieser Definition angedeutetete christliche Vollkommenheit.

5. Folge eines vorangehenden Processes ist demnach völlige Heiligung, und zwar eines Processes, in welchem das in der Wiedergeburt gesetzte Princip der Liebe sich nach und nach der gesammten Persönlichkeit in allen subjektiven und objektiven Lebensäußerungen bemächtigt und sie völlig durchdringt, so daß in demselben Maße die Sünde als Lebensprincip zuerst aus dem Mittelpunkt (dies in der Neugeburt) und sodann je mehr und mehr aus dem ganzen geistleiblichen Bereich des Personlebens ausgeschieden wird. Es versteht sich, daß durch diese Auffassung die sündentilgende Kraft des Blutes Christi nicht beeinträchtigt werden soll, denn nur auf Grund des Verdienstes seines Todesleidens kann es zur Einwohnung der Liebe in uns

kommen, und sie fließt uns ja aus Gott durch Christum zu; will man jedoch unsere Auffassung beanstanden, so kehre man sich gegen die Kirchenlehre selbst, welche dieselbe gleichfalls vertritt. Kirchenordnung Seite 20 heißt es: „Wir sind einmüthig entschlossen, diese Lehre zu behaupten und fortzuführen, indem wir unter der christlichen Vollkommenheit nichts Anderes als die völlige Erlösung von aller Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes verstehen, welche durch die Erfüllung des Herzens mit der in dasselbe ausgegossenen Liebe Gottes bewirkt wird." Hiernach weicht die Sünde in demselben Maße wie die Liebe Gottes von des Menschen Wesen Besitz ergreift, und ist diese Besitzergreifung in jeder Hinsicht eine vollkommene geworden, so daß das gesammte Sein und Leben von der Liebe durchdrungen und beherrscht wird, dann muß auch jene vollständig gewichen sein.

Hier nun stehen wir vor der Frage von der plötzlichen Heiligung. Auf jeden Fall setzt diese die allmählige voraus und kann nur stattfinden, wenn die Liebe die bezeichnete Höhe und Intensität erreicht hat. Aber wird sie nicht eben dann stattfinden, und zwar mit Nothwendigkeit? Es mag einer, nach Wesley's Ausdruck, lange im Sterben liegen, es kommt jedoch der Augenblick, wo das Sterben ein vollendeter Vorgang ist und der Tod eintritt; so mag der Proceß der Heiligung lange dauern, es mag lange währen, bis im Fühlen, Denken, Wollen die Liebe nicht nur die impulsgebende, sondern auch die durch- und ausführende Macht geworden ist, aber ist sie dies 'mal geworden, so ist es um die Macht der Sünde völlig geschehen. Solcher Proceß nun vollzieht sich mittelst des Glaubens. Christus ist der Weinstock und besitzt allein die Vollkraft das neue Leben in seinen Reben zur Reife auszugestalten, kann jedoch das nur thun, wenn sie in lebendiger Verbindung, in Glaubensgemeinschaft mit ihm stehen. Je nach dem Maße des Glaubens wird der heilige Geist Christus, in dem alle Gottesfülle wohnt, in uns verklären und so mit dem Leben der Liebe erfüllen und durchdringen. Sobald also die Erkenntniß dessen was nöthig ist in allseitiger Gründlichkeit die erforderliche Reife erlangt hat und der Glaube das Herz für die Liebe Gottes vollkommen erschließt, sobald wird diese in entsprechender Fülle einkehren und man der Sünde völlig gestorben sein. Es muß dies nicht so geschehen, daß man den Augenblick angeben kann, aber der Thatbestand selbst ist deßhalb nicht in Zweifel zu ziehen. Man soll jedoch solche „plötzliche Heiligung" nicht in voreiliger Hast erlangen zu können meinen und indem man einem außerordentlichen Segensausguß nachjagt, der nur zu oft in bloße Gefühlserregung gesetzt wird, den Wandel im Geist nicht versäumen. Unter

dieser zur Nüchternheit nöthigen Verwahrung ist unsere Anschauung für das praktische Leben hochbedeutsam und durchaus schriftgemäß. Die Schrift sagt nirgends, daß solch' hohes Ziel nicht erreichbar sei, spornt vielmehr zur Erringung, zur Verwirklichung desselben an. Selbst den Fall gesetzt, Paulus meine Phil. 3, 12, er habe es noch nicht zum Freisein von aller Sünde (s. oben im letzten § Nr. 2) gebracht, so muß er dies doch als möglich betrachtet haben, wenn er darnach jagt und zu diesem Zweck von Christus ergriffen zu sein glaubt. So allein kann man im Jagen nach Heiligung den rechten Ernst anwenden und die rechte Freudigkeit bewahren.

6. Verhältniß zur Rechtfertigung. Es ist Voraussetzung z. B. von 1 Joh. 1, 9, daß Kinder Gottes Sünden begehen die der Vergebung bedürfen und solche bei rechter und ihnen natürlicher Herzensbeschaffenheit auch stets erhalten. Eingesehene Fehler vor Gott nicht bekennen und bereuen würde gegen die kindliche Gesinnung verstoßen und neuen sündlichen Eigensinn und Auflehnung gegen Gott bekunden, und also der Gnade verlustig machen. Es schmerzt ein gutes Kind tief, wenn es seinen Vater beleidigt hat. Gottes Kinder gehen auch bezüglich der ihnen noch einwohnenden und anklebenden Sünde mit sich selbst in's Gericht; oder sollten sie wirkliche Sünden bereuen und um den Naturgrund sich nicht kümmern können, aus dem sie stammen? Damit würden sie ja jene selbst gutheißen und würden so die Macht der Sünde ungehindert fortwuchern lassen. Nicht in einer nur, in beiden Beziehungen also ist fortgehende Buße nothwendig, und Luther hatte keineswegs Unrecht (in diesem Sinn), daß der alte Mensch in täglicher Buße zu ersäufen sei. So lange noch böse Neigungen und Begierden vorhanden sind, die wohl unter der Herrschaft des neuen Ich stehen, aber zu unbewachter Stunde gar leicht zu wirklichen Uebertretungen, Uebereilungs- und Schwachheitssünden Anlaß geben können, so lange wird es ohne häufigen Bußschmerz nicht abgehen können, und derselbe wird um so tiefer und gründlicher sein je ernster das Streben ist nach Heiligung. Verschieden ist diese Buße aber dennoch von jener vor der Rechtfertigung. Das Gefühl der Verdammlichkeit ist ihr fremd, wenn nämlich die wahre Kindesgesinnung fortbesteht, was hier vorausgesetzt wird. Wenn in der Erfahrung Mancher hingegen dies Gefühl eine Hauptrolle spielt, so ist zu befürchten daß sie durch Untreue das Kindschaftsbewußtsein und Kindschaftsrecht entweder wieder verloren oder nie besessen hatten, weßhalb es dann bei ihnen wieder so schauerlich dunkel wurde und sie dann nicht, wie sie meinten, die Heiligung, sondern erst oder wieder den Frieden der Sündenvergebung und

Kindschaft erlangten. Aber Schmerz verursacht es immerhin wahrzunehmen, wie der alte Mensch sich noch regt, da das Augenmerk nicht nur darauf gerichtet ist wirkliche Sünden zu meiden, sondern auch auf die Ertödtung des Naturbodens, aus dem sie möglicherweise noch hervorgehen können. Je gründlicher dieser Naturboden erkannt und verabscheut wird, desto schneller wird man der völligen Heiligung entgegenreifen. Aber nach Erfahrung dieser wird man doch keine Sünden mehr zu bereuen haben? Im Sinne von verdammlichen Sünden gewiß nicht; ja überhaupt keine eigentlichen Sünden, da das gesammte Leben aus dem Princip der Liebe hervorgeht. Aber wie oft mögen die Nachwirkungen der Erbsünde (s. Nr. 3) sich noch zeigen und unbewußterweise zu mißliebigen Fehlern und Irrthümern Anlaß geben, wie später erkannt wird! Absolute Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz ist noch keineswegs erreicht, und wird das in thatsächlichen Vorkommnissen offenbar, so empfindet es der Betreffende selbst am schmerzlichsten. Die Bitte: „Vergib uns unsere Schulden" ist daher keineswegs überflüssig geworden. Wollte man selbst hierin sich über andere Christen erhaben dünken, so würde das einen bedenklichen Mangel an der hier vor allem erforderlichen Demuth beweisen.

Also auch der Vollkommenste ist ständiglich der Gnade der Rechtfertigung benöthigt, sowohl wie das junge Kind in Christo. Seine Einlaßkarte in den Himmel ist nicht die eigne Vollkommenheit, sondern das durch Christi Verdienst erworbene und im Glauben angeeignete Kindschaftsrecht. Es heißt nicht: sind wir nun Vollkommene, so sind wir auch Erben (zum Himmel Berechtigte?), sondern: „Sind wir nun Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Erben Gottes und Miterben Christi." Aber warum denn der Heiligung nachjagen? Weil man nur bei ernstem Heiligungsstreben ein wahres Kind Gottes bleiben und die Gnade der Rechtfertigung bewahren kann. Der Apostel setzt hinzu: „so wir nämlich mitleiden, damit wir auch mitverherrlicht werden."

Aber warum denn darauf bestehen, die völlige Heiligung als Reinigung von aller Sünde müsse vor dem Tode, vor der Trennung von Leib und Seele erfahren werden? Weil dies das Schrift- und Naturgemäße ist. Daß für solche Erfahrung noch jenseits Aussicht vorhanden sei, wird nirgends angedeutet, die Lehre vom Fegfeuer verwirft ja auch der Protestantismus einstimmig; daß aber die Reinigung im Tode stattfinde, davon findet sich ebensowenig eine Andeutung. Was zu unserm Heil gethan und erfahren werden könne, wird einzig und allein auf das Diesseits beschränkt. Und unser Heil aus-

schaffen sollen wir in gegebener erfahrungsmäßiger Wirklichkeit als geistleibliche Wesen—nicht bloß als Seele. Letzteres stünde im Widerspruch mit unserer vollendeten Bestimmung, die nicht ohne Mitverherrlichung des Leibes verwirklicht werden kann; warum sollte der Leib irgendwie und irgendwann von der Form des Bewußtseins ausgeschlossen sein können, unter welcher was überhaupt unsererseits zu unserm Heil gethan werden kann auch gethan werden muß, wenn doch auf den Leib ein, und zwar das für ihn erforderliche, Theil der Segenswirkung übergehen soll?

Wie steht es denn um die doch nun anzuerkennende Würdigkeit und die guten Werke des Geheiligten? Haben diese nicht einen Werth und ist nun nicht ein Charakter zu Stande gekommen, der vor jugendlicher Unbeständigkeit doch Vieles voraus hat und daher auch in Gottes Augen für vortrefflicher gelten muß? Gewiß will Gott nicht, daß wir unentwickelte Kinder bleiben, sondern in allen Stücken heranreifen und der Vollkommenheit entgegenkommen. Zu diesem Zwecke wirkt ja der heilige Geist unablässig in den Herzen der Gläubigen. Und sicher ist es Gott wohlgefällig, wenn der Charakter (beziehungsweise) zu solcher harmonischer Abrundung sich entfaltet hat, daß des Herrn Klarheit sich in demselben allseitig spiegelt, und wenn das Glaubensleben zu solcher Reife und Festigkeit gediehen ist, daß kaum noch eine Gefahr des Abfalls wahrgenommen werden kann. Rechte Gottesmenschen dann, die wie Christus der Versuchung allezeit mannhaft widerstehen und auf die er sich verlassen könnte selbst im Angesichte von Verfolgung und Tod. Der Wille ist mit Gottes Willen geeinigt und will was er will, und wiewohl die Möglichkeit des Abfalls zugegeben werden muß (fanden wir diese Annahme ja sogar bei Christo nothwendig), so ist die Wahrscheinlichkeit desselben doch gleich Null. Ein solcher *kann* weichen, aber will nicht, weil es seine Speise und Trank ist den Willen Gottes zu thun.

Es versteht sich, daß die in solchem Glaubensleben vollbrachten *guten Werke* Gott angenehm sind, da sie ja aus der Liebe zu ihm und dem Nächsten hervorgehen und diese in ihnen thätig ist. Desto vollkommener werden sie sein, eine je höhere Stufe die christliche Vollkommenheit erstiegen hat. In selbstvergessener Thätigkeit thut man Gutes und treibt des Herrn Werk, wie Paulus. Aber eigne Verdienstlichkeit haftet ihnen auch jetzt nicht an. Die Wahrheit des Wortes: „Durch Gottes Gnade bin ich was ich bin" wurde noch nie so tief und völlig verstanden. Es ist ja nun zum Charakteristischen geworden, daß man sich ganz in Christo weiß und in ihm lebt (2 Kor. 5, 17; Gal. 2, 20). Oder sollte die Rebe sich wohl eignen gedeihlichen Wachs-

thums und völliger Ausgestaltung rühmen wollen? Ist es nicht die Lebenskraft des Weinstocks, von welcher sie durchdrungen ist und in der sie blüht und ausreift?

Demnach ist es nicht nur nöthig, daß auch im Stande der Heiligung die Gnade der Rechtfertigung fortdauere, daß Christi Gerechtigkeit die noch vorkommenden Fehler und Irrthümer decke und die noch mangelhafte Gerechtigkeit vor Gott als vollgültig gelten und erscheinen lasse; es ist ein weiterer Berührungspunkt mit der Rechtfertigung darin vorhanden, daß die noch fortbestehende (innere) Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit jederzeit als völlig ausgeglichen gilt durch Christi stellvertretende Heiligungskraft und Lebensfülle. Christus ist uns auch zur Heiligung gemacht, und die Vollendung aller die geheiligt werden ist in ihm urkräftigerweise zum Voraus gegeben in Gemäßheit mit Gottes Willen, in welchem von wegen Christi Kraft- und Lebensfülle wir schon (völlig) geheiligt sind, selbst bei annoch fortdauernder Unvollkommenheit (1 Kor. 1, 30; Hebr. 10, 14. 10). Oder ist im Weinstock nicht der nöthige Saft vorhanden zur vollen Ausgestaltung der Rebe, und wird es bei gesundem Wachsthum nicht mit Sicherheit zu solcher Ausgestaltung kommen? Christus aber ist der Weinstock, oder auch das Haupt der neuen Menschheit, der zweite Adam, in dem die für die gesammte neue Menschheit in allen ihren einzelnen Gliedern völlig ausreichende Lebensfülle beschlossen liegt, und von welchem sie ständig ausströmt und in jene zu ihrer Vervollkommnung übergeht, also auch schon vor erreichter ausgereifter Vollkommenheit ihnen zugute kommt. Dies macht zugleich anschaulich, wie sehr die Vollendung des Gnadenwerks göttliches Anliegen ist und also gewiß nicht hinter dem Fortschritt des Glaubens zurückbleibt.

Anmerkung. Im Obigen ist alles enthalten was in die Dogmatik gehört. Erörterungen über die Art und Weise ferneren Wachsthums, sowie über das Bekenntniß gemachter Erfahrung sind Sache der Ethik oder praktischer Erbauungsschriften, welche man darüber nachschlage.

Dritter Abschnitt.

Die Gemeinschaft des Heils,

— oder —

Die Lehre von der Kirche.

I.

Grund und Wesen der Kirche.

§ 77. Schon im A. B. durch das Verhältniß zwischen Jehovah und seinem Volke vorgebildet, ist die christliche Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher Gottes Wort in seiner Reinheit verkündigt und die Sakramente nach des Herrn Verordnung verwaltet werden. Während seines Erdenlebens in Christo selbst verkörpert, ward sie von ihm in seinem Geiste am Pfingstfest gestiftet mittelst der Apostel als den dazu auserwählten besondern Trägern seines Geistes.

1. Im alten Bunde vorgebildet. Das Wort Kirche (angelsächsisch *cyrice*, schottisch *kirk*, engl. church) stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem griechischen κυριακή, kyriake, abgekürzt kyrike, dem Herrn an- oder zugehörig. Wie im Falle von ἡμέρα, Tag, des Herrn Tag, wurde wohl ἐκκλησία, Gemeinde, in Gedanken ergänzt. Das letztere Wort ist der stehende Ausdruck für Kirche geworden im Neuen Testament. Es kommt von ἐκκαλεῖν, zusammenberufen, und bezeichnet im Altgriechischen eine durch den Herold zusammenberufene Bürgerversammlung (z. B. in Athen). Das demselben entsprechende Wort im Alten Testament ist קָהָל, die förmlich und feierlich versammelte Volksgemeinde. עֵדָה, von den Siebenzig stets durch συναγωγή wiedergegeben, hat keine so engbegränzte Bedeutung. Das erstere Wort hat Stephanus gebraucht Apstg. 7, 38 von der am Sinai vor Gott versammelten Volksgemeinde, die er sich ja aus den Völkern erwählet hatte zu seinem Eigenthum, daß sie ein heiliges Volk sein sollten (s. 2 Mos. 19, 5 f; 5 Mos. 7, 6; 26, 19). Hierauf gründet sich die Gebrauchsweise des Wortes im Neuen Testament. Die an Christum Gläubigen sind zum Heil beides berufen und auserwählt und als solche in Christo heilig, wie besonders Paulus hervorhebt.

Von diesem Gesichtspunkt aus ließe sich die Identität der neutestamentlichen mit der alttestamentlichen Gottesgemeinde behaupten mit dem bloßen Unterschiede, daß was im alten Bunde fast durchgängig nur unerreichtes Ideal war, nun mit mehr oder weniger entsprechendem Inhalt erfüllte Wirklichkeit ist. Schon im alten Bunde war das Absehen auf Befreiung von Sünde und Heilsgemeinschaft mit Gott gerichtet, und insofern läßt sich gegen die Wesensidentität beider Gottesgemeinden nichts einwenden; allein beides kam im Allgemeinen nur zu sehr äußerlicher Verwirklichung, und zwar nicht sowohl in der Form persönlichen Glaubens, als vielmehr in der Weise gliedlicher (abstammungsmäßiger) Zugehörigkeit zum Bundesvolk. Nur in solcher Zugehörigkeit hatte persönliches Wohlverhalten seinen vollen eigentlichen Werth. Die göttlichen Verheißungen galten vorzugsweise dem Volke als solchem und den Einzelnen sofern sie Glieder des Volkes waren, und so ist auch das Verhältniß Jehovah's zu einzelnen Personen eine durch ihre gliedliche Volkszugehörigkeit vermittelte. Das Heil war zwar gewissermaßen bereits gegenwärtig, aber selbst das Maß seiner Gegenwart war bedingt durch gläubigen Hinausblick auf die Zukunft. Volksheil aber war es so vorzugsweise, weil der künftige Messias als Glied des Volkes erscheinen sollte, um von diesem Mittelpunkte aus seine Mission zu erfüllen und aus allen Völkern sich eine Gemeinde zu sammeln. Die erste Predigt seines Vorläufers sowie seine eigne erste Predigt: „Thut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" deutet auf den Unterschied hin zwischen seiner Gemeinde und der alttestamentlichen. Sie ist Aufforderung zur persönlichen Stellungnahme zu ihm. Wiewohl vorerst gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel, hat doch Volkszugehörigkeit länger keinen Werth, sondern nur persönliche Lebensgemeinschaft mit ihm im Glauben. Ist in ihm das Himmelreich in neutestamentlicher Gestalt herbeigekommen, so war es vorher in eigentlichem Sinne noch nicht vorhanden, wenn freilich auch in der Anbahnung begriffen. Im alten Bunde wird der neue angebahnt und vorbereitet, und mit Christi Erscheinung hört daher die Geltung von jenem auf. Das Schattenhafte des alten Bundes ist im neuen wesenhaft geworden, und so ist die alttestamentliche Gottesgemeinde eine vorbildliche Weissagung auf die neue, aber keineswegs dem Wesen nach mit ihr identisch.

2. Gemeinschaft der Gläubigen ist die Kirche. Alle wahrhaft Gläubige sind in Christo auch geheiligt und der Name „Gemeinschaft der Heiligen", communio sanctorum, ist daher gleichfalls ein

berechtigter; da jedoch das eigentlich Charakteristische der Glaube an Christum ist, ziehen wir den ersteren Ausdruck vor. „Daß wir vollkommen und zu jedem guten Werke geschickt seien" ist Christi Absicht mit uns; aus jedem Einzelnen einen neuen Menschen zu schaffen, der heranwachse zur göttlichen Größe, ist der nächste Zweck seines Kommens in die Welt, und diesen Zweck will er eben in seiner Kirche verwirklichen. Diese soll also aus solchen bestehen, die im Werke der persönlichen Heilsaneignung begriffen sind (s. letzten Abschnitt). Alle Ungläubigen und solche, die von keiner Besserung wissen wollen und durch ihr Thun beweisen, daß Christus nicht über sie herrschen soll, sind selbstverständlich ausgeschlossen. Sollte das Gemeinwesen des alten Bundes Theokratie sein, so soll das des neuen Christokratie sein, und wer in keiner Weise unter diese sich beugen will und sie sogar verschmäht, der kann natürlich nicht als Glied oder Organ solcher Christusherrschaft betrachtet werden. Deßhalb ist das Staatskirchenthum so widernatürlich, wiewohl es die Idee der Durchdringung des Staats, der Welt, vom Christenthum vertritt, leider aber in allzu loser und widerspruchsvoller Weise verwirklicht.

Grund und Eckstein der Kirche ist Jesus Christus, von dem die Propheten geweissagt, den die Apostel verkündigt haben, und auf welchen die auferbaut werden, welche sich durch ihn mit Gott versöhnen lassen, als lebendige, von göttlicher Geistesgluth durchstrahlte Steine, und zwar zu einem heiligen Tempel, ja einer Behausung Gottes im Geist, Apstg. 4, 11; 1 Kor. 3, 11; Eph. 2, 20 f.; 1 Petr. 2, 5. Hier erscheint die Kirche als Bau von Christus getragen und von seinem Geist erfüllt, als Tempel Gottes, dessen einzelne Steine von göttlichem Leben durchglüht sind und in dessen Gesammtheit sich Gottes Herrlichkeit spiegelt (1 Kor. 3, 16; 6, 19; 2 Kor. 6, 16). In Ansehung der Auswahl ihrer Glieder aus der Welt sind diese das auserwählte Geschlecht und ein Königreich von Priestern, Gotte durch Christi Blut erkauft und also sein Eigenthum und von dem Strahl seiner Tugendkraft durchleuchtet, 1 Petri 2, 9; Offb. 1, 5. 6; 5, 9. 10. Das Verhältniß aber in Betracht gezogen, in welchem die einzelnen untereinander und zu ihm stehen, ist die Kirche der Leib Christi und er ihr Haupt (Kol. 1, 18; Eph. 1, 22. 23; 1 Kor. 12, 12 ff.), von dem Leben und Bewegung aus und in sie bis in ihre fernsten Theile übergeht, der sie folglich auch beherrscht und regiert, wie das Haupt den Leib. Wie der Leib ohne das Haupt todt ist, so die Kirche ohne ihn; nur in lebendigem Zusammenschluß mit ihm ist sein Leben auch das ihre, seine Gedanken und Begehrungen ihre

Gedanken und Begehrungen, sein Wille ihr Wille, der sodann in ihrem Leben, Thun und Leiden zum Ausdruck kommt. Wie aber gedeihliches Wachsthum und kräftiges Leben bedingt ist durch die Verbindung mit ihm, dem Haupte, so gleichfalls die dienstreiche liebende Gemeinschaft der Glieder unter einander, Eph. 4, 15. 16.

Die Liebe ist das Band des Friedens, das Alle umschlingt. An ihr erkennt man die Jünger Christi. Seine, des Hauptes, Liebe theilt sich natürlicherweise auch den Gliedern mit, und so sind sie wie unter einander so auch mit ihm und dem Vater selbst Eins abbildlicherweise wie der Sohn mit dem Vater Eins ist, Eph. 4, 23; Joh. 13, 35; 17, 20—23. „Damit sie es seien", heißt es freilich; es ist also nicht realisirte Wirklichkeit, aber soll dies doch werden, und hat dafür an der Einheit des Sohnes mit dem Vater sein stetes Ideal und an der Lebens- und Liebesfülle Christi das triebkräftige Princip der Verwirklichung.

3. In ihr wird Gottes Wort verkündigt und die Sakramente verwaltet. Da der Glaube aus der Predigt kommt, das Predigen aber aus dem Wort Gottes, so muß zur Erzeugung des Glaubens selbstverständlich jenes nicht nur vorhanden sein, sondern auch gepredigt werden, und zwar, dem Auftrag des Herrn gemäß, durch die Kirche. Die Sakramente sind gleichfalls der Kirche in ihren Repräsentanten zur Verwaltung anvertraut. Von diesen vermittelt die Taufe den Eintritt in die Kirchengemeinschaft und berechtigt zu deren Segnungen. Außer auf dem (heidnischen) Missionsgebiet wird sie aber fast allgemein als Kindertaufe aufgefaßt und gehandhabt. Sonach sind die getauften Kinder Glieder der Kirche und können doch den Glauben nicht üben, der zur persönlichen Einverleibung in Christo befähigt, sondern sollen erst zu solchem Glauben erzogen werden vornehmlich mittelst des Wortes Gottes. Hiernach haben wir den in No. 2 aufgestellten Begriff der Kirche dahin zu erweitern, daß sie nicht nur die bereits Gläubigen, sondern auch alle durch die Taufe in die Gemeinschaft solcher Gläubigen Aufgenommenen umfaßt. Schon als Kinder von Christi Liebe umschlossen sind sie dazu bestimmt und berufen, bei entwickeltem Selbstbewußtseins seines Heils froh zu werden und in persönliche Lebensgemeinschaft mit ihm zu treten. Wie die Erfahrung lehrt, entsprechen ihrer Viele diesem Beruf nicht, bleiben aber deßhalb doch innerhalb des äußern Bandes der Kirche stehen, damit diese desto leichter und erfolgreicher ihre Arbeit an ihnen fortsetzen könne.

4. Verhältniß von Kirche und Reich Gottes. Es ist wahr, eine Anzahl Gleichnisse scheinen das Reich Gottes oder das Reich der Himmel, wie es in Matthäus mit Vorliebe heißt, mit der Kirche zu identificiren. So das Gleichniß vom Säemann, vom Unkraut auf dem Acker unter dem Weizen, vom Senfkorn u. a. Von den übrigen scheint das Gleichniß Matth. 22, 1—14 am ehesten so ausgelegt werden zu können, da die Einladung zur Hochzeit eine so allgemeine ist und daher jedenfalls alle Getauften einbegreift. Allein der Ausgang weist auf den Unterschied hin. Der ohne Hochzeitskleid hineingekommene Gast ward in die äußerste Finsterniß hinausgeworfen, war also zur Theilnahme nicht würdig und folglich zum Himmelreich nicht gehörig. Das Gleichniß vom Senfkorn freilich deutet auf äußere in der Welt dastehende Gestalt hin; aber der Nachdruck liegt doch wohl nicht auf dieser, sondern auf der im Senfkorn verborgenen Triebkraft, welche in solchem Wachsthum sich äußert; im Wachsthum wird eben die Größe der Triebkraft erkennbar. Die durchdringende, umwandelnde Kraft der Religion ist aber gerade der Gesichtspunkt im Gleichniß vom Sauerteig. Im Gleichniß vom Säemann nun ist auf dem Stein- und Dorngrund nur ein Ansatz zum Gedeihen vorhanden, und was hier auf dem Weggrund eigentlich die Natur des Reiches in sich hat ist nur der ausgestreute Same, thatsächlich hingegen liegt es in dem guten Ackerboden beschlossen. In dem Verbote, das Unkraut auszugäten, weil es dem Weizen so ähnlich sehe und die Gefahr groß sei, daß auch von diesem ausgerauft werde, ist bei aller scheinbaren Aeußerlichkeit doch die Innerlichkeit der Religion betont, die erst zur Endzeit unmißverstehbar in die Erscheinung trete. Die Gleichnisse vom verborgenen Schatz im Acker und der köstlichen Perle heben gerade die den Augen der Welt sich entziehende Verborgenheit hervor. Wir sind daher bereit von einem Hunger und Durst nach dem Himmelreich zu hören und daß es inwendig in den Menschen sei — nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist (Luk. 17, 21; Röm. 14, 17). Das Reich Gottes ist demnach das innere göttlich geartete Leben der Kirche, das nicht in die Augen fällt und sich der äußern Beurtheilung entzieht, also nur insofern mit dieser identisch und von beiden der engere Begriff.

Andererseits ist es ein weiterer Begriff als Kirche, indem das von ihm repräsentirte göttliche Leben schon in der Vorzeit und besonders innerhalb der alttestamentlichen Volksreligion vorhanden war in jenen auserwählten Männern (und Weibern) und Offenbarungsträgern wie Deborah, Ruth,

Henoch, Abraham, Moses, David, Daniel ꝛc., insofern überhaupt das Verhältniß Jehovahs zu Israel ein das Leben der Volksglieder wirklich bestimmendes und also reales war. Das Reich Gottes besteht demnach in der Welt von Anfang an, nicht erst seit Christus wie die Kirche, und hört selbst mit der jetzigen Weltzeit nicht auf. Die eigentliche Christusherrschaft, in der Kirche sich darstellend, beschränkt sich auf diesen Aeon und findet ihr Ende im abschließenden Weltgericht, als wann sie in der vollendeten Erlösung und Verklärung der Welt ihre Aufgabe erfüllt hat und sodann in die von keiner Sünde mehr getrübte dreieinige Gottesherrschaft übergeht, 1 Kor. 15, 27. 28.

5. Die Stiftung der Kirche im heiligen Geist. In der Kirche soll es zur lebendigen Gemeinschaft des Menschen mit Gott kommen; ihr Ziel ist vollendete Gottesgemeinschaft. Sie war daher vor Pfingsten bereits in Christo vorhanden, der urbildlicher Weise die vollendete Gottesgemeinschaft darstellt in seiner Person als der Gottmensch. Die in ihm wesende Gottesfülle soll ja in die Kirche übergehen, so daß auch sie göttlich, zu einer Behausung Gottes im Geiste werde. Daher kündigt er mit seinem Kommen das Gekommensein des Himmelreichs an. Seine Verkündigung ist wesentlich Selbstverkündigung und die Aufforderung zur Reichsgenossenschaft ist Aufforderung zum Glauben an ihn, durch den allein man ein Glied seines Reichs und dessen Güter theilhaftig wird. Vorläufig sind seine zwölf und dann im weiteren Kreise die siebenzig Jünger die kleine Heerde, welche zum Mittelpunkt der zu bildenden Kirche bestimmt ist, und die Missionspredigt dieser sowie seine eigne Predigt hat den Zweck auf die Stiftung der Kirche vorzubereiten.

Die Stiftung selbst ward jedoch erst am Pfingstfest vollzogen. Das große Werk auf Golgatha mußte erst vollbracht sein, Christi gottmenschliche Lebensmacht und Fülle mußte durch seine Auferstehung und Verklärung erst flüssig werden, ehe der heilige Geist sie mittheilen konnte (s. Joh. 7, 39), dieser aber ist es der sie mittheilen, ihn in den Herzen der Menschen verklären soll. Zudem mußte in den Aposteln selbst diese Verklärung stattfinden, sie mußten selbst des heiligen Geistes voll werden, ehe ihr Wort zünden, ehe sie lebensmächtig und überzeugungskräftig predigen konnten. So geschah denn dies zuerst, gemäß der Verheißung des Herrn, und nun strömte der Geist durch ihr Wort gleichsam von ihnen aus auch auf Andere über. Eine mächtige Bewegung ergriff die Gemüther und Dreitausend wurden vom neuen Geistesleben erfüllt und Christo einverleibt (s. Apstg. 2). Das war der eigentliche Geburtstag der Kirche. Dem Willen des Vaters

gemäß sandte der Herr seinen Geist auf die versammelte Jüngerschaar und (hernach) die zuhörende Menge als der Lebensodem, der sie aus dem Tode zum Leben rief, als die Lebenskraft, die sie neubelebte und mit Christi Herrlichkeit erfüllte, als das Lebenselement, in dem ihr ganzes Sein wesen und sich fortwährend verjüngen, als den Geist der Wahrheit, von dem ihr gesammtes Denken und Wollen getragen und bestimmt sein sollte. Zur Bestätigung und Unterpfand davon wurde die Taufe ertheilt, bald hernach auch die Einverleibung in Christo im Abendmahl festlich gefeiert. So war denn nun die Kirche in Wirklichkeit getreten und trug fortan die Eph. 4, 4 ff. angedeuteten Kennzeichen.

6. Fortgehende Gründung durch die Apostel. Sie waren am Pfingstfest die menschlichen Werkzeuge der Gründung und mittelst ihrer Thätigkeit nahm dieselbe weiterhin ihren gesegneten Fortgang. Petrus war dabei sonderlich zuerst in hervorragendster Weise thätig, wiewohl später auch Johannes und Jakobus gleichfalls als Säulen der Kirche bezeichnet werden (Gal. 2, 9), und er ja auch mit den übrigen einbegriffen ist, wenn Eph. 2, 20 vom Grund der Apostel und Propheten geredet wird. Von einem Primat Petri im päpstlichen Sinne findet sich nirgends eine Spur, wie auch immer Matth. 16, 18 f. auszulegen sein mag. Wenn ihm der Herr des Himmelreichs Schlüssel geben will, so ist damit nicht gesagt, daß sie den übrigen Aposteln vorenthalten sein sollen, vielmehr ist nach Matth. 18, 15 ff. die Schlüsselgewalt der Kirche als solcher übergeben, und in ihrem Namen geschieht die Ausübung derselben durch ihre Vertreter. Aber als Fels wird Petrus bezeichnet, auf den Christus seine Gemeinde bauen wolle, und insofern vor den übrigen Aposteln ausgezeichnet, wiewohl auch sie nicht ausgeschlossen sind, waren sie doch gleichfalls zur Gründung der Kirche berufen. Sein feuriges und klares Bekenntniß legte jedoch Zeugniß ab von der Festigkeit, der unerschütterlichen Energie, welche er in der Zeugenschaft für Christo und seine Sache bethätigen werde, und in Voraussicht davon redet der Herr dieses Wort.

Grund der Kirche (in abgeleitetem Sinne, denn tragender Grund ist allein Christus selbst) sind die Apostel vermöge des Verhältnisses, in welchem sie zu Christus stehen. In ihnen, die in innigster Gemeinschaft mit ihm standen, setzt sich zunächst sein Leben fort in der Welt, mannigfach gestaltet und gebrochen, wie das weiße Sonnenlicht in dem siebenfachen Farbenglanz des Regenbogens. Durch sie und (gleichsam) von ihnen aus sollte es auf Andere übergeleitet werden. Sie waren zunächst seine Repräsentanten, die

seine Sache in der Welt zu vertreten hatten, daher denn sie auch in besonderem Maße seines Geistes theilhaftig wurden, um denselben an die Welt vermitteln zu können. Das Bild Christi hatte sich ihnen tief eingeprägt und wurde nun durch seinen Geist lebendig gemacht, sowie auch die Bedeutung seines Werkes zu klarer Erkenntniß in ihnen erhoben. Sollte die Kirche fortbestehen, so mußte beides in ihr lebendig bleiben, und das konnte nur geschehen, wenn die Offenbarung Gottes in Christo durch's Wort urkundlich festgestellt wurde für alle Zeiten. Nicht bloß in der mündlichen Predigt und der sonstigen kirchenstiftenden Thätigkeit ist die Bedeutung des Apostolats zu suchen, sondern in dem Zustandekommen des neutestamentlichen Schriftthums nicht minder.

II.

Die Gnadenmittel.

Es ist von Anfang an in der Religion auf ein verborgenes Leben mit Christo in Gott abgesehen (Kol. 3, 3) und der heilige Geist verklärt den Herrn in den Herzen der Gläubigen. Erleuchtung, Erweckung, Sündenvergebung, Wiedergeburt und Heiligung kommen dem Menschen innerlich zum Bewußtsein und sind ein durch den heiligen Geist gewirktes inneres Erfahrungsleben. Seine unmittelbare Beziehung zu jedem Einzelnen, ja die Möglichkeit das Heilsleben in größerem oder geringerem Maße wirken zu können auch ohne äußere Mittel seiner Thätigkeit, muß festgehalten werden mit der reformirten Kirche im Gegensatz zur katholischen, welche die Seligkeit an den Gebrauch der Gnadenmittel innerhalb ihres eignen Bereichs bindet, und der lutherischen, die zwar nicht so weit geht aber doch zu ausschließlichen Werth auf jene äußern Mittel legt. Es muß festgehalten werden, daß Gott wirken kann wie und wo er will. Zugleich steht jedoch außer Frage, daß die gewöhnliche und ordentliche Weise seiner Heilswirksamkeit die durch äußere Mittel ist. Die Möglichkeit unmittelbarer Einwirkung folgt aus dem Angelegtsein des Menschen für Gott und der ihm eignenden Empfänglichkeit für solche Einwirkung; die (beziehungsweise) Nothwendigkeit aber der Gnadenmittel (media gratiae) folgt aus seiner sinnlichen Wesensbeschaffenheit. Wie der Mensch, obwohl geistigen Wesens und daher

zu reichem Wissen und Selbstbewußtsein angelegt, doch nur im Verkehr mit der Welt sinnlicher Dinge zu beiden sich entwickelt, so ist er auch für gewöhnlich der äußeren Vermittelung benöthigt, wodurch die Gnade an ihn gelangt und sich Zugang zu seinem Herzen verschafft. Sie vermitteln also das Heil oder die Heilsgüter und sind mit diesem Namen nicht selbst zu benennen. Der eigentlichen Gnadenmittel gibt es drei, das Wort Gottes und die beiden Sakramente.

Anmerkung. Häufig wird auch das Gebet als Gnadenmittel aufgeführt und dogmatisch abgehandelt. Freilich, insofern man im gläubigen Gebet die drei genannten Gnadenmittel erst eigentlich sich zu Nutzen macht und überhaupt das Heil sich aneignet, ist es ein bedeutsames Gnadenmittel und dennoch wesentlich vom Glauben nicht verschieden, der in der Lehre von der persönlichen Heilsaneignung so vielfach zur Sprache kam. Als Bethätigung des christlichen Lebens jedoch gehört es nicht in die Glaubenslehre sondern in die Ethik. Gegenstand der ersteren ist es nur insofern als die Möglichkeit der Gebetserhörung in die Frage von dem geordneten Zusammenhang des Weltlaufs eingreift, und in diesem Sinne ist es in der Lehre von der Vorsehung (s. § 29, 3) berührt worden. Hier kann es sich bei der Frage der Gebetserhörung nur um die Förderung des Heilslebens handeln, sowohl im Allgemeinen wie im Einzelnen, und die Beantwortung derselben kann nur eine sein. Ist nach allem Bisherigen des Menschen Heil Gottes Wille und sind zu diesem Ende die großen Veranstaltungen der Gnade in Christo getroffen, so muß selbstverständlich das wahre gläubige Gebet Erhörung finden, weil ja eben so die Menschenrettung und die Verwirklichung des ursprünglichen Weltplans seinen gottgewollten Fortgang nimmt. Was zwei oder drei glaubenseinig in Jesu Namen bitten, das soll geschehen, weil so im Einzelnen wie in der Gesammtheit das Reich Christi in gesegneter Entwickelung sich begriffen zeigt.

§ 78. Das Wort Gottes. Nicht bloß das geschriebene, auch das gepredigte Wort ist Gnadenmittel sofern es sich auf jenes gründet und aus ihm hervorgeht, wodurch die Nothwendigkeit des ersteren erwiesen ist. Der Gottmensch kam in die Welt zur Erzeugung von Gottesmenschen oder einer Gottmenschheit, und deßhalb rief er Männer um sich, welchen sein Bild sich einprägte und die seinen gottmenschlichen Lebensreichthum in sich aufnahmen, und die unter dem Einfluß des heiligen Geistes nicht nur mündlich von ihm zeugen sondern ihr Zeugniß auch schriftlich fixiren konnten für die Nachwelt. Ihr persönliches Verhältniß zu Christus und der hohe Grad ihrer Inspiration mußte sie in allem was den Inhalt des Glaubens betrifft vor Irrthum bewahren und so ihren Schriften den Charakter normativer Autorität aufdrücken, an der sich jede spätere Glaubens-

erkenntniß zu messen hat, wie sie denn auch die völlig zureichende Quelle aller wahren Heilserkenntniß für alle Zeiten sind (sufficientia Scripturae sacrae). Auch dem Alten Testament kommt solche normative Autorität zu sofern es die Urkunde der werdenden Offenbarung Gottes in Christo ist. Zureichende Heilserkenntniß aber kann das Wort Gottes nur vermitteln, wenn es die Eigenschaft besitzt in das Verständniß der Empfänglichen überzugehen (Deutlichkeit, perspicuitas), denn nur so kann sein Inhalt unter der Wirkung des heiligen Geistes lebendig werden und einen Glauben erzeugen wie er urbildlicherweise im Neuen Testament sich gezeichnet findet (efficacia Scripturae sacrae). Dies wird jedoch nur bei solchen stattfinden, die das Gnadenmittel des Worts recht gebrauchen und für die Wirkungen des heiligen Geistes durch dasselbe empfänglich sind.

1. Wort Gottes im weitern und engeren Sinne. Wenn es 2 Tim. 3, 15 heißt, daß des Timotheus von Jugend auf eingesogene Erkenntniß des göttlichen Worts mittelst des Glaubens an Christum Jesum ihn weise machen könne zum Heil (Seligkeit), so ist damit einerseits das geschriebene Wort, Altes Testament, gemeint, andrerseits die mündliche Verkündigung des Evangeliums durch Paulus, welche das Alte Testament erst fruchtbar machte zu seinem Heil. Das ist heute noch die gewöhnliche Weise der Glaubenserzeugung, denn daß der Glaube aus der Predigt kommt (Röm. 10, 17) galt nicht bloß damals. Macht das sinnliche Wesen des Menschen überhaupt eine äußere Vermittelung der Gnade nöthig, so noch im Besondern die Vermittelung durch Andere. Die Kirche selbst ist der thatsächliche Beweis dieses Bedürfnisses. Der heilige Geist schafft sich in ihr das sichtbare Organ seiner Bethätigung. Namentlich aber setzt er seine Wirksamkeit fort in der Predigt des Evangeliums, indem er sich der menschlichen Persönlichkeit als Mittel bedient den Samen des göttlichen Wortes um so leichter. und fruchtbarer in's Herz zu legen. Angeknüpft wird dabei an's Gewissen, welches der Forderung des Worts entgegenkommt nnd sich selbst als Ausdruck göttlicher Geisteseinwirkung zu erkennen gibt; „Gottes Stimme im Menschen" heißen es Manche. Auch Natur und Geschichte werden in Requisition genommen zur Klarstellung der Größe Gottes, seiner Gerechtigkeit und Güte. Dies alles was in den betreffenden Gebieten als Gottesgedanken und Wahrheiten sich ausweist und die Predigt zur Sprache bringt, darf sammt dieser als Wort Gottes im weiteren Sinne gelten.

Aber der Sinn göttlicher Offenbarung in Natur und Geschichte, wie im

eignen Gewissen, wird erst durch das Wort heiliger Schrift klargelegt. Ohne sie müßte alles Lehren von Religion (und Moral) ein Tappen im Dunkeln sein (Apstg. 17, 27); man würde ahnen, daß man von göttlichen Krafterweisungen und Gedanken umgeben sei, würde sie aber nicht zu deuten wissen. Daher denn auch der Glaube durch die Predigt nur dann (gewöhnlich) erzeugt wird, wenn dieselbe in der heiligen Schrift weset, aus dem Wort Gottes im engeren Sinne herstammt. Menschliche Autorität ist dem Einzelnen nicht genügend, denn sie kann irrthümlich sein wie das eigne Wissen oder Meinen. Selbst die Heiden glaubten ihren Priestern nur insofern als sie annahmen, daß sie im Besitz göttlicher Offenbarung seien. Aber wer würde das heute noch von irgend einer Klasse selbst bevorzugter Personen annehmen? Das Leben Aller verläuft im Ganzen so gleichartig und gleichmäßig, daß kein Raum für die Ursprünglichkeit religiöser Mysterien übrig bleibt. Soll etwa natürliche Begabung oder Gelehrsamkeit den Vorzug bilden, der zum Empfang neuer ursprünglicher religiöser Wahrheit befähigt? Andere sind ebenso begabt und sind oder können doch ebenso gelehrt werden. Die katholische Traditionslehre ist sogar in's Stocken gerathen. Jetzt wird kaum noch Tradition gemacht, und für maßgebende Tradition muß man auf die Vergangenheit verweisen. Auch will ja die Tradition nicht sowohl neue Offenbarung sein als vielmehr der in die Hände der Hierarchie gelegte Maßstab, nach welchem die heilige Schrift auszulegen sei. Es bleibt dabei, das Predigen muß aus dem Wort Gottes kommen, wenn es göttliche Autorität hinter sich haben und glaubenzündende Geisteskraft besitzen soll. Allerdings wohnt der heilige Geist in der Kirche und leitet er in alle Wahrheit, aber er thut dies in Gemäßheit mit den in der heiligen Schrift niedergelegten Principien; was er lehrt, nimmt er von dem was des Herrn Jesu ist und verklärt es und ihn dem Verständniß und in den Herzen der Gläubigen, Joh. 16, 13 ff. Die Gemeine des lebendigen Gottes ist ein Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit, weil das anerkanntermaßen große Geheimniß der Gottseligkeit, das Evangelium von Christo dem Gottmenschen, ihrer Verwahrung übergeben ist und vom heiligen Geist in ihr lebendig erhalten bleibt, 1 Tim. 3, 15. 16. Eben deßhalb macht das Wort Gottes frei und ist der Same neuen Lebens, der hundertfältige Früchte bringt, weil der Inhalt desselben Christus ist, und daher will Paulus nichts anders wissen in seiner Predigt als das Evangelium vom gekreuzigten Christus, Joh. 8, 32; 1 Petr. 1, 23; Röm. 1, 16; Matth. 13, 1 ff; 1 Kor. 1, 23. 24.

2. Die Nothwendigkeit schriftlicher Fixirung der

Offenbarung Gottes in Christo ergibt sich bereits aus Obigem. Der Einzelne kann sich für seine Heilsgewißheit auf keinen Andern, nicht einmal auf die gesammte Kirche verlassen, die ja eben aus lauter einzelnen Gläubigen besteht. Sie entspricht wohl insofern der Forderung als sie ihm objektiv ist und ein Gemeingeist in ihr waltet, der sich als göttlicher manifestirt; aber in jedem der Vielen geschah die Glaubenserzeugung auf ähnliche Weise wie in ihm und auch er hat an jenem Gemeingeist Theil. Eine bestätigende Gewißheit für sein subjektives Erfahrungsleben kann er so wohl in der allgemeinen Erfahrung finden, aber keine ursprüngliche, die ihm allen Zweifel benimmt. Freilich weiß er sich durch das Zeugniß des heiligen Geistes als Kind Gottes, aber dies Zeugniß ist ihm ja durch das Wort vermittelt (s. § 74, 4), und nur im Zusammenschluß mit diesem Wort ist er sich seiner, ist die Kirche sich ihrer Sache gewiß. Setzt man das Wort bei Seite, und will man sich auf unmittelbares Geisteszeugniß oder Geisteseingebung allein verlassen, so wird der Schwärmerei Thür und Thor geöffnet, wie die Geschichte sattsam lehrt und wovon sogar die „nüchterne" Gegenwart Beweise liefert; ist doch erst neulich eine Gesellschaft in Sachsen entstanden, welche mit Hintenansetzung der Bibel unmittelbarer Gottesgemeinschaft sich rühmen, dennoch aber die göttliche Strafgerechtigkeit verwerfen sowie die Auferstehung, die Ehe als fleischlich zu verabscheuen vorgeben und auf das baldige Kommen des Herrn warten. Wie es daher Luther für nothwendig fand so ist es heute noch nothwendig, allen solchen Schwarmgeistern gegenüber auf Gottes untrügliches Wort sich zu berufen.

Christus ist gekommen in die Welt aus Sündern Gottesmenschen zu machen, in denen sein Leben pulsire und er selbst eine Gestalt gewinne. Solches konnte nun in urkräftiger Weise nur in denen geschehen, welche in unmittelbarer Berührung mit ihm standen und die berufenen Träger seines Lebens waren, sowie sodann in denen welche durch ihr persönliches Wort zunächst an ihn glaubten. In den Aposteln und dem Urchristenthum ist die (unmittelbare) Fortsetzung des Lebens Christi selbst gegeben, und jede spätere Gestaltung des Christenthums hat sich an dieser ersten zu messen. Wie wäre das aber möglich, wenn das Urchristenthum nicht heute noch in fester Gestalt vor uns stände, wenn es nicht schriftlich fixirt, keine schriftliche Urkunde von demselben vorhanden wäre? Soll Christus in uns eine Gestalt gewinnen, so muß sein Bild uns gegenwärtig sein, wie es die Apostel aus persönlicher Anschauung und lebendigem Glaubensbewußtsein heraus unter dem leitenden und vor Irrthum bewahrenden Einfluß des heiligen Geistes

in den Schriften des Neuen Testaments hinterlassen haben. Freilich haben sie zunächst nicht geschrieben, sondern gepredigt aus der Fülle dessen was der heilige Geist sie von Christi Person und Werk lehrte; aber wenn sie es für die von ihnen gegründeten Gemeinden für zweckdienlich und nothwendig erachteten, in ihrer Abwesenheit sie schriftlich zu unterrichten, wie ja die Episteln zur Genüge beweisen (vgl. Luk. 1, 1—4; 1 Tim. 3, 14. 15), um wie viel nothwendiger müssen ihre Schriften allen folgenden Geschlechtern sein, denen der Inhalt ihrer Predigt nur so vermittelt werden kann!

3. Die Inspiration der Apostel und die Inspiration der heiligen Schrift. Gnadenmittel kann diese nur sein, wenn sie wirklich mit göttlicher Autorität Gnade darbietet, wenn Christus in ihr leibt und lebt und mittelst derselben dem Herzen nahe gebracht wird. Göttliche Glaubenskraft muß in ihr wesen, soll sie Glauben zeugen können, und unfehlbar muß sie sein, wenn sie als Richtschnur des Glaubens gelten soll. Ist es mit ihrer Göttlichkeit nichts, dann ist es auch um ihre Glaubwürdigkeit geschehen. Allein dem göttlichen Auge liegt Gegenwart und Zukunft klar enthüllt vor, unser Sein, unsere Bedürfnisse, unser Werden und was wir werden sollen, und daher kann nur die vom heiligen Geist inspirirte Weissagung, nur jegliche gottbegeisterte (oder gottgehauchte, θεόπνευστος), Schrift, oder nur insofern sie gottbegeistert ist, Gottes Gedanken und Willen offenbaren und nütze sein zur Lehre u. s. w., ja zur Darstellung eines ächten Gottesmenschen, der zu allem Guten tüchtig sei, 2 Petr. 1, 21; 2 Tim. 3, 16. 17.

Die Inspiration der Schrift nun ist an der Inspiration ihrer Verfasser zu messen, oder auch: diese stellt sich in jener dar. Das Kennzeichen einer ächten heiligen Schrift ist, wie sie Christus treibt; treibt sie nicht Christus, so ist ihr der heilige Offenbarungscharakter abzusprechen nach des Herrn eignem Wort (Joh. 5, 39). Zur Zeugenschaft von Christo waren aber eben die Apostel berufen und vom heiligen Geiste tüchtig gemacht, zu diesem Zwecke hatte der Herr sich in ihnen verklärt, Luk. 24, 48; Joh. 15, 26. 27; Apstg. 1, 22; 5, 32; Gal. 1, 15. Christus war so sehr in ihr Denken und Wollen, in ihr ganzes Innenleben übergegangen, daß sie nicht unterlassen konnten von dem zu reden was sie gesehen und gehöret hatten und zugleich gewiß waren, es auf göttlichen Antrieb und Geheiß zu thun, Apstg. 4, 19. 20. Christus und sein Heil ist stets der Inhalt ihrer Verkündigung. Damit waren sie sich bewußt Gottes Zeugniß („das er zeuge von seinem

Sohne") abzulegen, kraft der Offenbarung des heiligen Geistes Gottes Wort zu verkündigen, 1 Kor. 2, 1. 2. 10. Also ihre Predigt war inspirirt, weil sie selbst inspirirt waren und vom heiligen Geist getrieben wurden. Wohl werden alle wahren Christen vom Geiste Gottes getrieben und haben die Salbung die geistliche Dinge verstehen lehrt (Röm. 8, 14; 1 Joh. 2, 20. 21. 27), und sind deßhalb gleichfalls inspirirt; aber wiewohl sie von demselben Geiste beeinflußt sind und ihre Inspiration wesentlich gleichartig sein muß, so ist doch die Inspiration der Apostel eine ungleich höhere. Die mancherlei Gaben wirket derselbe eine Geist, aber in jedem wie er will und es der Förderung des Ganzen dienlich ist, 1 Kor. 12, 4. 11. Die Apostel waren gewissermaßen die Inhaber der gesammten Gabenfülle, weil sie in unmittelbarem Lebensverhältniß zu Christo standen und sein Leben an die Kirche und Welt vermitteln sollten. An diesem unmittelbaren Lebensverkehr hatten sie, was durch nichts sonst ersetzt werden konnte (Apstg. 1, 21. 22; 1 Kor. 9, 1 f). Ihre Erkenntniß und ihre Erfahrung von Christo ruhten auf der möglichst festesten Basis und konnte nun vom heiligen Geist in's Licht göttlicher Wahrheit erhoben werden. Alles was der Herr ihnen gesagt hatte wurde in frische Erinnerung gebracht, und sein Bild, das sich ihnen eingeprägt hatte (Joh, 1, 14; 1 Joh. 1, 1 ff.), stand vor ihrem Geistesauge in all seiner gottmenschlichen Schöne und Herrlichkeit. Daher die Leuchtkraft, daher die göttliche lebenzeugende Macht ihrer Rede. Die Urgemeinden sind der thatsächliche Beweis von der Inspiration ihrer Predigt (1 Kor. 2, 4. 5), denn ohne solche Inspiration wären sie nicht für den Herrn aus Juden und Heiden gewonnen worden.

Ihr Beruf der Kirchenstiftung brachte es also mit sich, daß ihre Verkündigung eine gottbegeisterte sein mußte; das Wort der Schrift hat die Fortexistenz, die fortgehende Neustiftung und Erhaltung der Kirche zum Zweck und muß deshalb ebensosehr gottbegeistert sein wie jene. Daß bei Abfassung des Schriftworts die Inspiration sollte einen höheren Grad haben erreichen müssen als in der mündlichen Rede, ist kaum denkbar; denn auch in dieser durfte kein Irrthum sich einschleichen und sie mußte volles und lauteres Evangelium sein. Eher ließe sich eine größere und mehr stürmische Gewalt der Begeisterung beim mündlichen Vortrag denken, unter welcher der Redende gleichsam das willenlose Organ des übermächtigen Geistes geworden wäre, woran des Festus Vorwurf der Raserei erinnert, den er dem Paulus macht (Apstg. 26). Allein dieser antwortet, daß er Worte der Wahrheit und Besonnenheit rede, und den Vorzug solcher Rede vor (orakelartigen) mysteriösen

Auslassungen, die Niemanden bessern, legt er den korinthischen Zungenrednern an's Herz (1 Kor. 14). Er will von einer Vergewaltigung des Redners durch übermächtigen Geisteseinfluß nichts wissen. Solche Vergewaltigung, unter welcher das eigne klare Bewußtsein schwindet und gebannt liegt, mag dem Unwesen der heidnischen Mantik eigen sein, nicht aber der Verkündigung von Christi Evangelium, das ja eben ein mit Gott versöhntes, von Christi klarer Geistesruhe, Leben und Seligkeit erfülltes Bewußtsein herstellen will. Und ist sie der apostolischen Verkündigung, dann auch dem apostolischen Schriftwort fremd. Wohl finden wir (besonders im Alten Testament) zum Zweck einer Vision etwa den Betreffenden dem gewöhnlichen Bewußtsein entrückt und in ein höheres Gesichtsfeld emporgehoben (z. B. Apstg. 10; 2 Kor. 12; Offb. 1); aber die Bedeutung des in der Vision Geschauten und der Werth der empfangenen Eindrücke wurde ihnen erst hernach bei innerer Sammlung und besonnener Ueberlegung deutlich, und beim letzteren Gemüthszustand fand die schriftliche Aufzeichnung statt. Man darf also dreist sagen, daß ihr inspirirtes Bewußtsein in ihr gewöhnliches religiöses Bewußtsein hineinfällt und von demselben umschlossen ist. Es war nur die höchste Steigerung des letzteren selbst, wodurch die Wahrheit in ihnen auflebte und aufleuchtete, wie es sonst nicht hätte geschehen können.

Hätte man diese in der Schrift selbst so klar begründete Thatsache beachtet, so würde man, wie alte Kirchenväter und sogar protestantische Theologen dies gethan, die heiligen Schreiber nicht als die willenlosen Organe, als die Federn gleichsam, styli Spiritus Sancti, des heiligen Geistes betrachtet haben, die mit mechanischer Nothwendigkeit eben schrieben, was er sie schreiben hieß. Da wären sie Sprachröhren gleich gewesen, durch welche man spricht ohne daß sie es wüßten, wie und warum dies geschieht. In solchem Falle wäre aber eine hohe religiös-sittliche Wesensbeschaffenheit ganz gleichgültig gewesen; unfromme oder gar gottlose Charaktere hätten den Dienst ebensowohl versehen können, wie fromme und gottgeweihte, wenn doch das ihnen Mitgetheilte sie nicht in Mitleidenschaft zog, sie innerlich unberührt ließ, nur gleichsam durch sie hindurchging und mechanisch von ihnen niedergeschrieben wurde. Da hätte ein Bileam ebensowohl den Dienst versehen können wie der gottinnige Jesaias. Die Thatsache, daß die heiligen Schreiber stets gottergebene heilige Männer waren, hätte allein genügen sollen vor dieser widersinnigen Theorie zu bewahren. Man denke nur an David, Jesaias, Jeremias, Daniel, Paulus und Johannes. Allerdings ist die heilige Schrift nicht selbst (eigentlich) die göttliche Offenbarung, sondern die

Urkunde derselben. Jene besteht in den großen Thaten Gottes in Natur und Geschichte und in den Herzen der Menschheit, welche alle auf die Gottesthat schlechthin abzielen und diese zum Mittelpunkt haben, nämlich die Menschwerdung Gottes in Christo. Damit nun diese zu Stande komme und eine neue Gottmenschheit verwirkliche in der Welt, muß sie selbstverständlich ihre veredelnde Kraft unter den Menschen beweisen und diese umzuwandeln und göttlich geartet zu machen im Begriff sein. Solche nun, in denen die offenbarenden Gottesthaten am lebendigsten wirksam waren, mußten auch die geeignetsten Männer sein von diesen Thaten, vom göttlichen Offenbarungswalten Kunde zu geben. So war es denn natürlich, daß Christus sich mit Männern umgab, die in hingebender Liebe sein Offenbarungsleben in sich aufnahmen, um es sodann in den heiligen Schriften Neuen Testaments reproduciren zu können. Um in diesen und so für alle Zukunft in seiner Kirche leben zu können, galt es erst in den Aposteln zu leben, sie zu geheiligten von seinem Geist durchglühten Persönlichkeiten zu gestalten, deren Gaben und Natureigenheiten veredelt und in seinen Dienst genommen werden konnten. Nicht zu unterdrücken galt es ihre geistigen Eigenthümlichkeiten und individuellen Verschiedenheiten, sondern sie zu reinigen und zum Dienstorgan seines Lebens in der und an die Welt zu weihen und zu verklären. So finden wir es denn ganz natürlich, daß die apostolischen Schriften das Gepräge mannigfaltig gearteter Individualitäten an sich tragen. Keiner derselben vermochte den gesammten Lebensreichthum Christi in sich aufzunehmen, sondern je nur nach Maßgabe seiner besondern Eigenart, und eben wie es durch das Medium dieser gebrochen erscheint, finden wir ihn denn auch schriftlich fixirt und dargestellt. Von Lehrtypen eines Petrus und Jakobus, Paulus und Johannes zu reden, ist also ganz zutreffend und naturgemäß. Ein jeder von ihnen ist inspirirt, aber zu dem Zwecke, daß er eine besondere ihm entsprechende und von ihm angeeignete Seite Christi und seines Heils zum irrthumslosen Ausdruck bringe.

4. Unfehlbarkeit, Normativität ꝛc. Häufig wird die Unfehlbarkeit (infallibilitas) der heiligen Schrift so verstanden, daß dadurch absolut jeglicher Irrthum, sogar jeder Wort- oder Gedächtnißfehler ausgeschlossen wäre; hat man ja 'mal zu einer gewissen Zeit eifrig dafür eingestanden, daß auch die hebräischen Vokalzeichen und Punkte inspirirt seien (und doch, was man jedoch noch nicht wußte, sind diese erst lange nach Christus dem Text beigefügt worden). Diese Ansicht würde am besten mit jener andern harmoniren, wornach die heiligen Schreiber nur das Amt eines

Amanuenſen verſehen und willenlos niedergeſchrieben hätten, was der heilige Geiſt ihnen dictirte; denn dann iſt dieſer der Verfaſſer und wird auch kein Pünktchen unrichtig haben ſetzen laſſen. Aber dann müßte er bei nachheriger Vervielfältigung ebenſo gewacht haben, ſonſt hätten ſich dennoch durch die Abſchreiber ſolche Fehler einſchleichen können. Allein nach der oben dargelegten Anſchauung iſt durch die Inſpiration die Selbſtthätigkeit des menſchlichen Geiſtes nicht aufgehoben, ſondern belebt und geſteigert. Dieſe geſteigerte Selbſtthätigkeit erhebt ſich bei den Apoſteln auf dem Grunde der in ihnen gewirkten Wiedergeburt, alſo ihres Erfahrungslebens in Chriſto, aber ſie war doch eine von der gewöhnlichen Selbſtthätigkeit chriſtlichen Geiſtes verſchiedene, indem der heilige Geiſt die göttlichen Offenbarungsthaten in den Brennpunkt ihres erneuerten Bewußtſeins ſtellte und getreu wiederzugeben und recht zu deuten befähigte. Darauf kam es an, Chriſtum den Gottmenſchen und was er in ſeiner Perſon, ſeiner Lehre, ſeinem Thun und Leiden für die Menſchen iſt und ſein will der Welt zu verkündigen und ſchriftlich zu hinterlaſſen, und dieſe Aufgabe haben ſie nachweislich völlig irrthumslos vollzogen. Solche Irrthumsloſigkeit würde dadurch nicht beeinträchtigt, wenn die heilige Schrift in ſonſtiger Beziehung Spuren menſchlicher Unvollkommenheit an ſich tragen ſollte, z. B. in der Wiedergabe von geringfügigen Nebenumſtänden oder in der Angabe von Namen und Zahlen. Wie Chriſtus ſelbſt ſo iſt auch die Schrift nicht bloß göttlich, ſondern hat eine menſchliche Seite, und dieſe letztere kann der Natur der Sache nach nicht dieſelbe Vollkommenheit haben wie im Gottmenſchen. Aber trägt ſie auch Knechtsgeſtalt, es leuchtet doch allenthalben Chriſtus als der Welt Heiland durch dieſelbe hindurch. In der Deutung der göttlichen Offenbarungsthaten, in den Lehren von Freiheit und Gnade, Sünde und Heil, findet man überall vollkommene Uebereinſtimmung.

Hierin liegt ihre Unfehlbarkeit und zugleich ihre Normativität. Sie iſt die untrügliche Quelle aller wahren Heilserkenntniß. So gewiß in keinem andern Heil und kein anderer Name den Menſchen gegeben iſt darinnen ſie können ſelig werden denn allein der Name Jeſu, ebenſo gewiß kann dieſe Thatſache nur aus der Schrift gewußt und durch ſie erfahren werden, weil hier allein unter dem Erweiſe vollkommener Wahrheit und Zuverläſſigkeit davon die Rede iſt. Es muß für alle Zeiten in der Kirche ein klares „Es ſteht geſchrieben" das Ende jeden Haders ſein. Kein theologiſches Lehrſyſtem darf Anſpruch auf berechtigte Geltung erheben, das ſeine Schriftgemäßheit nicht nachzuweiſen vermag, und kein Einzelner braucht vor Widerſpruch

bange sein, wenn er seinen Glauben im Ankergrund der Schrift gegründet weiß.

Aber auch ihre Genugsamkeit zum Heil (sufficientia) ergibt sich so. Es ist undenkbar, daß Gott der Welt eine ungenügende Kunde von seinen Heilsthaten sollte haben geben wollen, da er doch das Heil der Welt im Auge hat und es nur verwirklicht werden kann, wenn eine hinreichende Erkenntniß davon ermöglicht ist. Und in der That fehlt hierzu in keiner Beziehung etwas, wie ja die Erfahrung evidenterweise bestätigt. Die Tiefe der Sünde wie die Höhe der Gnade wird jedem in ihrem Lichte offenbar. Gott spricht darin unmittelbar zum Herzen und doch auf eine so menschliche Weise, daß es eigenthümlich anspricht und den Wesensbedürfnissen sich angemessen erweist. Einer Heilsvermittelung durch gelehrte Auslegung bedarf es nicht. Diese ist zwar ein im kirchlichen Leben für die Theologie nicht zu unterschätzendes Moment, aber der Einzelne ist nicht an sie gebunden, sondern berechtigt, unmittelbar aus der Quelle selbst zu schöpfen. An dem Princip der Privatauslegung muß der römischen Irrlehre gegenüber, daß die heilsdienliche maßgebende Schriftauslegung Sache der Hierarchie (Kirche) sei, entschieden festgehalten werden. Auf alttestamentlichem Standpunkt möchte es wohl solcher Vermittelung bedürfen, nicht aber auf dem neutestamentlichen, wo Alle Priester sind und sich unmittelbar zu Gott und also auch zu seinem Worte nahen dürfen. Denn in allem auf persönliches Heil sich Beziehenden eignet demselben eine Deutlichkeit (perspicuitas), die auch der Laie verstehen kann, ja die nicht sowohl grübelnder Gelehrsamkeit als dem einfältigen Heilsverlangen recht eigentlich sich erschließt und es zur Seligkeit weise macht. Nicht Alles ist gleich deutlich, und namentlich im Alten Testament findet sich Manches, das ohne den Schlüssel des Neuen Testaments schwerlich zu enträthseln, wenn nicht ganz unverständlich wäre; aber das Dunklere wird im Lichte des Helleren offenbar und Schrift durch Schrift ausgelegt und zur Klarheit erhoben. Die heilige Schrift besitzt die Fähigkeit der Selbstauslegung (semet ipsam interpretandi facultas), wenn man dieselbe nur recht zu handhaben weiß und mit ächtem Wahrheitsverlangen ihren Aussagen ein geneigtes Ohr leiht.

Denn freilich innere Uebereinstimmung mit dem Geiste der Schrift ist unabweisbares Erforderniß zum rechten Verständniß derselben. Der weltliche, selbstgefällige, auf's eigne Können und Wissen stolze Sinn kann in deren Wahrheitstiefen nicht hineindringen; ihm fehlt die nöthige Sympathie, die nöthige Homogeneität. Der natürliche Mensch kann ihren Wahrheitgehalt

nicht erkennen, weil dieser aus Gottes Geiste stammt und nur dem von ihm erleuchteten Verstand und Herz sich erschließt (1 Kor. 2, 14). Aber wenn nun einer sich ganz auf seine Frömmigkeit und inneres Erleuchtetsein verlassen und dabei allen Regeln der Auslegung trotzen wollte, so würde er in Mysticismus verfallen und ebensosehr des rechten Wegs verfehlen. Daß Gottes Wort in menschlicher Sprache gefaßt ist beweist, daß die Regeln der Sprache zu beobachten sind zum gehörigen Verständniß desselben.

Zum Heil ist es der Welt gegeben, und darin, daß es Erkenntniß der Sünde und des Sündenelends wirkt, das Bewußtsein der Heilsbedürftigkeit weckt und kräftigt, zur Empfänglichkeit für das Heil in Christo disponirt und zu dem ihn ergreifenden Glauben befähigt, besteht seine Heilskräftigkeit (efficacia Scr. Sacr.).

5. Die Bedeutung des Alten Testaments. Das Obige gilt hauptsächlich vom Neuen Testamente, und vom Alten insofern es von jenem aus beurtheilt wird und sich erschließt. Es hat keineswegs für den Christen dieselbe Bedeutung wie das neue, so gewiß die noch mit der Finsterniß kämpfende Dämmerung nicht schon für den von der Sonne hellerleuchteten Tag gelten kann. Doch ist auch jene nicht zu verschmähen, da sie ja die Einleitung zu diesem war, denselben gleichsam heraufgeführt hat. Das Neue Testament stellt uns in das volle wunderherrliche Licht des Gottmenschen, es ist die Urkunde der vollendeten Offenbarung Gottes in Christo, das Alte hingegen bereitet uns darauf vor und ist die Urkunde der werdenden Offenbarung. Erst nach vollendeter geschichtlichen Entwickelung lassen sich die vorgängigen Entwickelungsstufen nach ihrem Werthe für das Ganze, und namentlich für die Vollendungsgestalt desselben, bemessen. So ist denn das Neue Testament nicht nur der Schlüssel zum Verständniß des Alten, sondern auch der Maßstab der Beurtheilung von diesem. Nur insofern dieses die Vorbereitung auf jenes ist, und in dem Maße wie es von Christo zeugt, dem Leben der Welt, hat es heilskräftige Bedeutung. Daß demgemäß nicht Alles in demselben gleichwerthig ist, daß Manches nur für die Zeit des Alten Bundes berechnet war und also aufgehört hat Norm des Glaubens und Lebens zu sein, ist selbstverständlich und bedarf keines Beweises. Und auch was bleibenden Werth hat, steht doch deßhalb nicht ausnahmslos in demselben Verhältniß zur neutestamentlichen Vollendungszeit, sondern in weiterer oder näherer Beziehung zu den Kreisen des werdenden gottmenschlichen Lebens, und ist daher wichtiger oder minderwichtig für die

Förderung der Heilserkenntniß. Darnach wäre zum Zwecke dieser der Gebrauch desselben zu regeln.

Uebrigens ist die göttliche Autorität des Alten Testaments von Christus selbst bezeugt, Joh. 5, 37—39 u. 45—47; 10, 35; Matth. 5, 17; Luk. 24, 25 ff. In den Lehren von Gott, seinen Eigenschaften, der Schöpfung und Erhaltung der Welt, der Vorsehung u. s. w. haben wir ja betreffenden Orts dessen volle Bedeutung gewürdigt. Das Vergängliche und Unvollkommene in ihm rührt zumeist von der nationalen Form her, die es haben mußte als Bundesbuch des alten Offenbarungsvolkes. In seinem Moralgesetz wird es für alle Zeiten bleibenden Werth behalten; nie wird das Gesetz aufhören Zuchtmeister auf Christum zu sein, und wenn das Wort Gottes als Gnadenmittel nach herkömmlicher Weise in Gesetz und Evangelium zerfällt, so wird jenes vornehmlich vom Alten Testamente repräsentirt, dieses vom Neuen. Jedoch auch im Alten Testamente beginnt schon das Evangelium aufzuleuchten, und im Neuen ist die Kraft des Gesetzes nicht gebrochen, wirft es ja seine furchtbar ernsten Schatten auf das Kreuz von Golgatha. Also stehen beide Testamente in innigem Verhältniß zu einander und können wir des Alten keineswegs entbehren.

6. *Kanonbildung.* Die apostolische Predigt ging der schriftlichen Aufzeichnung voraus und war das Mittel der Gemeindestiftung ehe noch irgend eine Schrift Neuen Testamentes vorhanden war. Diese Schriften trafen bereits Gläubige vor und waren an diese gerichtet. Sie konnten darin leicht die Uebereinstimmung mit dem *gehörten* Evangelium erkennen, und eine Schrift, die mit diesem nicht in Einklang gewesen wäre, hätte ihrem Glauben widersprochen (Gal. 1, 6 ff.). Das schriftliche Evangelium war ja zunächst die Fixirung des mündlichen (vgl. Luk. 1, 1—4). Die Urgemeinden, ganz abgesehen von andern Erkennungszeichen, wie Umstände der Abfassung und die darin sich aussprechende persönliche Verhältnißstellung der Verfasser, konnten also in Bezug auf die Aechtheit und Autorität der apostolischen Schriften sich nicht wohl täuschen. Innere und äußere Gründe sprechen so stark für die apostolische Abfassung, daß selbst die strengsten Kritiker, wie Baur, mindestens die vier großen Briefe Pauli als unanfechtbar müssen gelten lassen. Aber eben diese vier Briefe tragen das Merkzeichen des Kanonischen mit besonderer Klarheit an der Stirn — *sie treiben Christum* allen Ernstes. Die andern neutestamentlichen Schriften stimmen hierin mit ihnen überein, sonderlich die Evangelien, die sein Lebensbild mit solcher Vollkommenheit zeichnen, daß, wäre Christus selbst

nicht göttlich gewesen, es die Evangelisten gewesen sein müßten, um die Idee eines solchen Gottmenschen fassen und als vollendete Realität darstellen zu können. Die Gläubigen fanden hier denselben Herrn wieder, mit dem sie bereits in lebendiger Glaubensgemeinschaft verbunden waren. Sie bezeugten sich ihrem Glauben als Gottes Wort.

Aehnlich haben wir uns die Art und Weise zu denken, wie die Schriften des Neuen Testamentes überhaupt kanonisches Ansehen erhielten. Freilich hatten die Urgemeinden nicht gleich Veranlassung sich darüber für oder wider auszusprechen. Was sie als aus apostolischem Geiste entstanden erkannten, benützten sie einfach demgemäß und unterstellten sich seiner Autorität. Je weiter aber die Kirche sich von der Entstehungszeit entfernte und je zahlreicher die Schriften wurden, welche mit hohen Prätensionen auftraten oder gar apostolisch zu sein beanspruchten, desto gebotener erschien die Sonderung des wirklich Kanonischen von dem Unächten und Apokryphischen. Diese Aufgabe hatte die alte Kirche zu vollziehen und dazu war sie vom Herrn besonders ausgerüstet. Derselbe Geist, der in den Aposteln und apostolischen Männern die Fixirung des Schriftworts leitete, der gab der Kirche jetzt auch das rechte Verständniß für das was ihm entstammt war im Gegensatz zu dem, das dies nicht war. „So ist auch die treue Aufbewahrung der apostolischen Schriften das Werk des seine eigne Erzeugnisse anerkennenden göttlichen Geistes, der das, was unverändert bleiben soll, von dem unterscheidet, was sich in der weiteren Entwickelung christlicher Lehre mannigfaltig umgestaltet, und dagegen das Apokryphische theils gleich wie es entstanden ist zurückstößt, theils wenigstens bewirkt, daß sowohl diese Art von Produktivität als auch der Geschmack an solchen Produkten sich in der Kirche allmählig verliert" (Schleiermacher). Diese sondernde Thätigkeit war nöthig, wenn das Unkraut nicht den reinen Weizen überwuchern sollte. Der durch den heiligen Geist lebendig gemachte und seines Heils in Christo gewisse Glaube konnte den Anspruch auf Kanonicität keiner Schrift gelten lassen, die von der Grundthatsache solchen Heils, der Erlösung durch Christum, nichts wußte oder dieselbe trübte oder gar damit in Widerspruch stand.

Auf solche einfache Weise und aus diesem Princip haben wir uns das Urtheil der Kirche entstanden und motivirt zu denken über die Kanonicität der Schriften Neuen Testaments. Daß dabei nicht alle gleich schnell und einige sogar erst nach mannigfachem Schwanken in den Kanon aufgenommen wurden, das liegt theils in äußern und theils in innern Ursachen

begründet. Die letzteren waren ganz dieselben, welche Luther bestimmten, die Epistel Jakobi eine stroherne Epistel zu nennen, weil sie den Glauben an Christum nicht recht treibe und der Werkgerechtigkeit das Wort rede. Ihm war die Rechtfertigung aus dem Glauben eine über allen Zweifel erhabene und so feststehende göttliche Lehre, daß er die Göttlichkeit jeder Schrift absprechen mußte, die damit im Widerspruch schien. In seinem Urtheil über Jakobus war er im Irrthum, und so kann die Kritik, selbst die gläubige, heute noch sich irren, trotz dem reichen Material, das behufs desfallsiger Bestimmungen zur Verwendung ihr vorliegt; aber daß die Kirche Kritik zu üben jederzeit das Recht und den Beruf hat, das unterliegt keinem Zweifel. Es kann ihr nie gleichgültig sein, worauf ihr Glaube sich gründet, ob auf Gottes oder bloß auf Menschenwort. Ohne solches Recht müßte die Schrift ja auf bloße überlieferte Autorität hin angenommen werden, die lebendige persönliche Beziehung zu ihr wäre abgeschnitten, und der Glaube des Einzelnen wäre einfach Autoritätsglaube, wie er es nach der römischen Lehre auch sein muß. Da würde also gerade die (römische) Tradition auf den Thron erhoben und in demselben Maße das wahre Ansehen der Schrift verringert. Aber freilich muß man innerlich mit dem Geiste der Schrift in Einklang stehen, sollen die der Beurtheilung sich aufdrängenden Gründe ins rechte Licht gesetzt und wahre Kritik geübt werden können. In diesem Fall ist von dem Resultat für den Glauben nichts zu befürchten und darf dieser von vornherein der Selbstrechtfertigungs- und Selbstbehauptungskraft des Wortes Gottes versichert sein. Dasselbe wird an Autorität nicht verlieren, sondern gewinnen. Ja sogar die Angriffe einer ungläubigen Kritik müssen dazu dienen, indem solche zu erneuter Untersuchung des Glaubensgrundes veranlassen, aus der dieser um so bewährter hervorgeht. Stärkere Angriffe auf die neutestamentlichen Schriften, und namentlich die Evangelien, als die der Baur'schen Schule sind nie gemacht worden, und auch nie hat die gläubige Wissenschaft glänzendere Triumphe gefeiert. Ebenso darf man ganz unbesorgt sein über den Ausgang des Kampfes, der von der sogenannten höheren Kritik auf dem Gebiete des Alten Testamentes geführt wird. Die Zeit der Abfassung hat hier nicht dieselbe Bedeutung wie auf dem Gebiet des Neuen Testamentes, und sollten auch bisherige darauf bezügliche Anschauungen modificirt werden müssen, die göttliche Autorität dessen, was als die Urkunde der alttestamentlichen Offenbarung zu gelten hat, wird darunter keinen Schaden leiden.

7. Verhältniß von Wort und Geist in dessen Wirk-

samkeit. Es ist unnöthig, Beweise dafür anzuführen, daß der heilige Geist das Werk der Wiedergeburt, der Heiligung, überhaupt alles Gottgefällige in uns wirkt. Wenn wir nicht einmal beten können von uns selbst wie es Gott gefällt und der Geist uns dazu vermögend machen soll indem er uns vertritt mit unaussprechlichem Seufzen (Röm. 8, 26), so ist er nach der Schrift selbstverständlich der Urheber und Beförderer alles Guten in uns. Aber desgleichen ist (schon nach dem Psalmist) das Wort Gottes ein „Licht zu erleuchten die Augen", ein Zeugniß das die Seele erquickt und die Albernen weise macht (Ps. 19). Es ist die Kraft Gottes zur Seligkeit, Kraft Gottes und Weisheit Gottes, die Zeugungsmacht des neuen Lebens, der Same der Wiedergeburt, die Lebenswahrheit die da heiligt 2c. (Röm. 1, 16; 1 Kor. 1, 18. 23. 24; Jak. 1, 18; 1 Petri 1, 23; Joh. 17, 17). Es scheint also, was dem heiligen Geist zugeschrieben wird, wird auch dem Wort zugeschrieben. Wie haben wir uns nun das Verhältniß beider zu denken?

Ist es nur die Macht der Wahrheit, die so hervorgehoben werden soll, indem die herrlichen Lehren von Gott und seinem Willen, der Bestimmung des Menschen und wie er sich derselben würdig zu machen hat, naturgemäß läuternd und veredelnd auf die wirken müssen, welche es ernst mit ihrem eignen Wohl meinen? Das die rationalistische Ansicht, die jedoch mit der ihm zugeschriebenen hohen Wirkungskräftigkeit nicht übereinstimmt. Da wäre es nach den oben angedeuteten beiderseitigen Schriftaussagen doch sachgemäßer, eine Schriftwerdung des heiligen Geistes anzunehmen, wornach dieser gleichsam in ihr sich verkörpert hätte und seine Kraft ihr mitgeheilt und an sie abgetreten, so daß nunmehr seine Wirksamkeit nicht mehr außerhalb sondern nur noch innerhalb, ja mit der Wirksamkeit der heiligen Schrift zusammenfiele. Es wohne ihr daher stets ein und dieselbe Kraft inne, und daß sie in Manchen das Heil wirke, in Andern aber nicht, sei lediglich in der verschiedenen Empfänglichkeit der Hörer begründet; denn wie die Sonne etwa das Wachs schmelze, auf einen Stein aber keine Impression mache, so könne auch das geistdurchglühte Gotteswort nur die Empfänglichen umwandeln. Weil die Wirksamkeit des Geistes so an das Wort gefesselt sei, könne es natürlich außer durch dieses nirgends zum Heil kommen. Dies ist jedenfalls die Lehre lutherischer Dogmatiker (des 17. Jahrhunderts), wenn sie auch nicht gerade allgemeines kirchliches Ansehen erhalten hat. Ursprünglich war es der Gegensatz gegen die Schwarmgeister, die sich eigner göttlicher Offenbarungen rühmten, welcher sie hervorgerufen.

Dies ist der Gesichtspunkt bei Luther selbst, der in den Schmalkaldischen Artikeln sagt: „Und in diesen Stücken, so das mündliche äußerliche Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott Niemand seinen Geist oder Gnade gibt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort. Damit wir uns bewahren für den Enthusiasten, das ist Geistern so sich rühmen ohne und vor dem Wort den Geist zu haben, und dadurch die Schrift richten, deuten und dehnen ihres Gefallens u. s. w. Denn das Papstthum auch ein eitel Enthusiasmus ist, darin der Papst rühmet, alle Rechte sind im Schrein seines Herzens (jetzt nach Promulgirung des Unfehlbarkeitsdogma ist dies noch mehr der Fall) und was er mit seiner Kirchen urtheilet und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenn's gleich über und wider die Schrift ist."

Allein so hoch und theuer uns die Schrift sein muß gegenüber solcher Schwärmerei, diese Ansicht ist aus verschiedenen Gründen nicht annehmbar. Die menschliche Knechtsgestalt der Schrift, ihre beziehungsweise Unvollkommenheit in (zufälligen) Nebendingen ist damit nicht vereinbar; ist der heilige Geist in sie übergegangen, so muß jeder Buchstabe inspirirt sein und es kann bis heute kein Wort und kein Vers darin stehen, der nicht hineingehört — es dürften also auch die Abschreiber nie einen Irrthum begangen haben. Sodann wäre es ja mit der Weltwirksamkeit des Geistes aus; er, der das Leben Gottes an die Welt vermittelt, könnte dasselbe den Menschen nur noch im Wort vermitteln und wäre folglich an die diesbezügliche Thätigkeit der Kirche gebunden; durch die Handhabung des Wortes würde sie zugleich zum Dispensator des Geistes, der so in Abhängigkeit von ihr geriethe, was doch mit seiner Verhältnißstellung zu Vater und Sohn und der Thatsache sich nicht verträgt, daß wir in ihm unmittelbare Gemeinschaft mit Gott selbst haben. Mit Recht sagt Dorner: „Die Schrift ist etwas Dingliches, was der heilige Geist nicht werden kann; und wenn wir nur mit dieser göttlichen Substanz, der heiligen Schrift in Verbindung treten könnten, so würde die Unmittelbarkeit der Gottesgemeinschaft uns versagt sein, die heilige Schrift würde zum trennenden Mittler." Es muß vielmehr an der beziehungsweisen Selbstständigkeit beider festgehalten werden. Der heilige Geist hat sich durch das Zeugniß des Schriftworts eigner und von der in diesem sich äußernden verschiedenen Wirksamkeit nicht begeben. Freilich hat er es dazu producirt, um für gewöhnlich seine Heilswirksamkeit durch dasselbe auszuüben, aber es bleibt ihm unbenommen, je nachdem er es nothwendig erachtet, wie und wo er will auch ohne dasselbe zu wirken. Unmün-

dig sterbende Kinder z. B., obwohl durch Christi Verdienst gedeckt, bedürfen dennoch der Erneuerung, und wiewohl ihnen der Gebrauch des Wortes versagt ist, erneuert sie der heilige Geist dennoch und bereitet sie für den Himmel zu. Das Wort Gottes besitzt allerdings eine ihm einwohnende Heilskraft, eben weil es nicht bloß Menschenwort, sondern Gottes Wort ist, weil es vom Walten Gottes in Natur und Geschichte und im Herzen der Menschen berichtet, und was es von Sünde und Erlösung sagt sich unmittelbar dem heilsverlangenden Gemüthe als Wahrheit bezeugt, weil es Gott in Christo nahebringt und so die Kraft der Selbstbeglaubigung in sich birgt; aber dessenungeachtet mag das unempfängliche verschlossene Gemüth von dessen Göttlichkeit und Heilskraft kaum eine Ahnung haben und es ohne irgend welchen Nutzen lesen. Erst wenn es sich den innern Zügen des Geistes Gottes hingibt und die Wahrheit der Schrift auf sich einwirken läßt, werden ihre Segensströme zu fließen beginnen. Der heilige Geist, aus dessen begeisterndem Einfluß sie hervorgegangen, kann sie auch am besten verstehen lehren, und selbst der geförderte Christ wird deren Tiefen nur recht ergründen können in dem Maße wie er mittelst gläubigen Gebets seiner Erleuchtung theilhaftig ist. Daher hört die alte Vorschrift, das Wort Gottes auf den Knien zu lesen und zu studiren, nicht auf eine zweckdienliche und heilsame zu sein.

§ 79. Die Sakramente. Das Wort Gottes durch ihre in die Sinne fallende Aeußerlichkeit unterstützende Gnadenmittel sind die Sakramente — von Christus selbst eingesetzte kirchliche Handlungen, welche einerseits verpflichtende Bekenntnißzeichen sind von Seiten des Einzelnen, andererseits Symbole oder Zeichen sowie Siegel oder Unterpfänder der Heilsgnade selbst, die sie abbilden und mitzutheilen auf's allerkräftigste verheißen, ja zur Mittheilung darbieten und wirklich mittheilen auf die Bedingung des Glaubens hin. Der Natur der Sache nach kann es sich nur um Eintritt in's Heilsleben und Wachsthum in demselben handeln, und Christus hat daher nur zwei solcher Handlungen eingesetzt und also ihre Zahl für alle Zeiten festgestellt.

1. Sie sind das Wort Gottes unterstützende Gnadenmittel. Damit ist jenes als Hauptgnadenmittel gekennzeichnet. Es führt immer wieder zur Gnade hin, bietet sie an und vermittelt dieselbe dem gläubigen Herzen. Dem treuen Gotteskinde ist es süßer als Honig und

Honigseim. Aber wir sind nun einmal sinnliche Menschen und unser Glaubensleben ist dem Zweifel und allerlei Schwankungen unterworfen. Der Herr hat wohl gewußt, er könne seinen Gnadenwillen nicht zu fest verbürgen, und ist nun unserer natürlichen Neigung zum Greifbaren durch die Einsetzung der Sakramente entgegengekommen. Was er in seinem Worte verheißt, das gelangt hier gleichsam zur sinnlichen Darstellung, tritt vor uns in sichtbarer verkörperter Gestalt, woran der Glaube um so leichter festen Halt gewinnt. Sie bieten demnach kein verschiedenes Heilsgut an von dem im Worte dargebotenen, sondern dasselbe, aber auf andere in die Sinne fallenden Weise. Was das Wort für das Ohr ist, das sind sie für das Auge, und man darf sie so mit Augustin ein sichtbares Wort nennen (verbum visibile). Wollte nun einer sagen, das Wort sei ihm genug, er bedürfe der Sakramente nicht, so würde er sich dadurch entweder gewissermaßen als Schwärmer zu erkennen geben ebenso wie ein anderer, der auch das Wort nicht nöthig zu haben und auf direkte Geisteseingießung sich verlassen zu können meint, oder er würde damit eine Glaubensstärke zur Schau tragen wollen, die einem demüthigen Jünger Christi am wenigsten ziemt; dieser wird derselben sich vielmehr dankbar bedienen als geeignete Mittel zur Förderung seines Glaubenslebens.

2. Verpflichtende Bekenntnißzeichen. Die Vulgata hat das griechische μυστήριον mit Sakrament (sacramentum) übersetzt. Das griechische Mysterium bedeutet eigentlich Geheimniß (1 Tim. 3, 16; Offb. 1, 20), und weist hin auf das Geheimnißvolle der mittelst der Sinnbilder sich darstellenden übersinnlichen Gnade; das lateinische sacramentum hingegen bezeichnet eine heilige Verpflichtung, im Militärleben insonderheit den Eid, wodurch der Soldat Treue gelobte. Es erhielt im kirchlichen Sprachgebrauch nach und nach eine so weite Anwendung, daß selbst eine einzelne Lehre oder Sitte so benannt wurde. Aber auf Taufe und Abendmahl angewandt, sind diese zunächst als verpflichtende Bekenntnißzeichen dargestellt. In jener bekennt der Täufling, daß er in die Kirche Christi eintreten und die ihm damit auferlegten Verpflichtungen halten wolle; in diesem, daß er mit Christo in Gemeinschaft stehe und in dieser Gemeinschaft im Verein mit andern Gläubigen gefördert zu werden wünsche. Dies war der fast ausschließliche Sakramentsbegriff bei Zwingli. Er sagt: „S. heißt ein Pflichtzeichen, als so einer ein wiß Krüz an sich näjet, zeichnet er sich, daß er ein Eidgenoß wolle sein.“ Dies ist ganz richtig, geht jedoch nicht weit genug (s. den XIV. Glaubensart.). Er sieht jedoch auch ein

Zeichen der Gnade in ihnen, die Socinianer aber nur Bekenntnißzeichen, die höchstens eine moralische Wirkung ausüben.

3. Sie sind Symbole, Siegel und Unterpfänder der Gnade, die sie auf die Bedingung des Glaubens hin auch wirklich mittheilen. Hier ist es, wo die confessionelle Lehrverschiedenheit sich einstellt. Nach der römisch-katholischen Lehre ist die Gnade in denselben eingeschlossen, und jeder der die Sakramente vorschriftsmäßig empfängt, empfängt eben damit auch die Gnade selbst. Sie sind gleichsam der Kanal, durch welchen sich die in ihnen verkörperten Heilsgüter wie von selbst dem Empfänger mittheilen, ganz abgesehen von seiner gläubigen Empfänglichkeit. Das Konzil von Trident verwirft ausdrücklich die Ansicht, daß zu ihrer Heilswirksamkeit der Glaube nöthig sei und lehrt, daß sie nothwendiger Weise die Gnade mittheilen (ex opere operato conferri gratiam), wenn kein Hinderniß im Wege steht (eine Todsünde etwa). Der Annahme einer solchen magischen und den Glauben ignorirenden Selbstwirkung der Sakramente mußten die Reformatoren sich auf's Entschiedenste entgegenstellen. In der Betonung des Glaubens sind sie einverstanden und auch darin, daß sie in denselben Symbole und Unterpfänder der Gnade sehen; die lutherische Kirche aber macht Ernst mit dem Satz Augustins, daß das Wort zum Element hinzukomme und es zum Sakrament mache, läßt die Gnade durch das Wort ihnen eingeordnet sein, so daß es unfehlbar wirkt was dieses verheißt, wenn es am Glauben nicht fehlt. Eine Nachwirkung der römischen Lehre ist nicht zu verkennen. Der objektive und vom Glauben unabhängige Zusammenschluß der Gnade mit dem Sakrament durch das Wort trägt immer noch das Gepräge des Magischen an sich. Der heilige Geist erscheint in seiner Wirksamkeit an die Sakramente gebunden, und werden sie ja auch in Uebereinstimmung damit als nothwendig zur Seligkeit erachtet (für gewöhnlich wenigstens). Nach der reformirten Lehre stellen sie nicht nur die durch sie bezeichneten Heilsgüter sinnbildlich dar, sondern besiegeln auch das gegebene Verheißungswort—Gott werde es gewiß erfüllen und jene uns zuertheilen, so wir im Glauben dieselben zu empfangen bereit sind. Ohne diesen hat folglich das Sakrament keine Wirkungskraft; der heilige Geist ist nicht daran gebunden, sondern es ist nur das Mittel seiner Wirksamkeit, die menschlicherseits vom Glauben abhängt. Als solches Mittel ist es zweckdienlich zum Heil und sollte von wegen Christi Verordnung nicht gering geschätzt sondern gebührend gebraucht werden, aber (absolut) nothwendig zur Seligkeit ist es nicht. Dies ist auch die Lehre der Kirche Englands sowie des Methodismus.

4. Ihr Werth beruht auf der Einsetzung Christi, und da er nur Taufe und Abendmahl als Sakramente eingesetzt hat, so gibt es auch bloß diese zwei. Wahrscheinlich finden sich dieselben 1 Kor. 10, 1 ff. und 1 Joh. 5, 6 ff. zusammengestellt. Man kann das Wort in weiterem Sinne fassen, wie die römische Lehre, aber dann ist nirgends eine Grenze wo man aufhören soll; von solchem Gesichtspunkt aus hat man derselben so hoch wie 30 gezählt. Die Siebenzahl erhielt erst im 12. Jahrhundert allgemeinere Geltung und wurde auf den Konzilien von Florenz und Trident als römische Kirchenlehre festgestellt, wornach zu Taufe und Abendmahl Buße, Confirmation, Priesterweihe, Ehe und letzte Oelung hinzukamen. Für letztere beiden beruft man sich auf Eph. 5, 32 und Jak. 5, 14. Natürlich mit Unrecht. In der letzteren Stelle ist nach dem Zusammenhang nicht die Salbung mit Oel sondern das Gebet die Hauptsache, im Textzusammenhang der ersteren ist das eheliche Verhältniß als Sinnbild dargestellt von dem gegenseitigen Verhältniß Christi und seiner Gemeinde. Nur Taufe und Abendmahl sind auf seine ausdrückliche Stiftung zurückführbar, und der Natur der Sache nach kann es nur diese zwei geben, jene als Sakrament der Wiedergeburt, dieses als Sakrament des Wachsthums in der Gnade (der Heiligung).

§ 80. Die Taufe. Die von Christus eingesetzte Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes ist diejenige Handlung wodurch man in die äußere Heilsgemeinschaft der Kirche aufgenommen wird, um auch der erfahrungsmäßigen göttlichen Heilsgemeinschaft durch Sündenvergebung und Wiedergeburt theilhaftig zu werden. Von Seiten Gottes ist sie also das Siegel und Unterpfand dieser Heilsgüter selbst, die er uns so zusichert; von Seiten des Menschen aber ist sie Bekenntniß- und Pflichtzeichen, womit er seinerseits den Bund zu erfüllen und dessen Verpflichtungen zu übernehmen verspricht. Da sie im neuen Bunde die Stelle der Beschneidung im alten einnimmt und Gott in ihr seine allgemeine Heilsabsicht offenbart, die den Menschen als solchen retten und zur göttlichen Kindschaft erneuern will, so ist die Kindertaufe die ihr entsprechendste Form; da aber zum Vollzug der Wiedergeburt Glaube erforderlich ist und unmündige Kinder nicht glauben können, so ist sie nicht selbst die Wiedergeburt noch auch die Kraft derselben sondern Symbol und Unterpfand von ihr, und in diesem Sinne kann sie als Sakrament der Wiedergeburt bezeichnet werden. Das Wesentliche

der Taufhandlung besteht in der Anwendung von Wasser im Namen des dreieinigen Gottes, unwesentlich dabei ist die Art und Weise wie das Wasser angewendet wird, ob durch Untertauchen oder Besprengen. Da zur Verwirklichung des Taufzwecks eine entsprechende christliche Erziehung nothwendig ist, so ist die Kindertaufe nur zu üben wo eine solche gewährleistet scheint.

1. Bekenntniß- oder Aufnahmeakt in die christliche Kirche. Dies ist klare Schriftlehre, Matth. 28, 19; Apstg. 2, 38; Gal. 3, 27. Nach des Herrn Befehl sollen alle Völker zu Jüngern gemacht, also der zu stiftenden Kirche einverleibt werden, einerseits dadurch, daß der Taufakt an ihnen vollzogen wird, und andererseits, daß sie zu halten gelehrt werden alles was er befohlen hat. Sie werden ja auch auf seinen Namen getauft (ja dies allein konnte möglicherweise genügen, weil in ihm Gott offenbar ist und daher sein Name die drei repräsentiren kann, Apstg, 19, 5) und stellen sich somit unter seine Autorität. „Wie viele eurer getauft sind, die haben Christum angezogen," d. h. ein Bekenntniß davon gemacht, daß sie nach seinem Namen genannt sein wollen. Solche sind nicht länger Juden noch Heiden, sondern Christen. Was auch immer der innere Erfahrungsstand sein mag, sie sind jedenfalls von den Ungetauften durch Aufnahme in die kirchliche Heilsgemeinschaft unterschieden. Und dies ist ein bedeutsamer Unterschied. Jeder Getaufte ist zur Theilnehmerschaft an allen Gütern der Kirche berechtigt—gewiß ein großes Vorrecht, da durch den in ihr waltenden heiligen Geist die Kirche gewissermaßen der sichtbare Stellvertreter Christi selbst ist und mit ihm in Gemeinschaft zu setzen den Zweck hat.

2. Nimmt die Stelle der Beschneidung ein. Das unterliegt schon nach obigen Bemerkungen keinem Zweifel. Indem die Baptisten dies verneinen, sollten sie folgerichtig auch die allgemeine Heilsabsicht Gottes verneinen und diese nur auf diejenigen sich erstrecken lassen, welche thatsächlich gläubig werden. Soll sie Symbol der schon geschehenen Wiedergeburt sein und also erst bei wirklichem Glauben stattfinden dürfen als Aufnahmeakt in die Gemeinschaft der Wiedergeborenen, so hätte dies seinen richtigen Sinn nur in dem Falle, daß diese Gemeinschaft durch keine Unreinen und Heuchler getrübt würde, und daß dies nicht mannigfach geschehe wird man nicht behaupten wollen. Dann wird aber doch die Taufe an solchen geübt, die, weil nicht wiedergeboren, auch nicht wahrhaft gläubig sind, und die Beschränkung derselben auf bereits Gläubige ist auf Grund der eignen Prämissen hinfällig. Vom baptistischen Standpunkt aus wird die Taufe

so sehr als menschliche Leistung aufgefaßt, daß sie angesehen werden könnte als menschliche Bezeichnung derjenigen die zum Heil vorherbestimmt sind. Allein das Bekenntniß von erfahrener Wiedergeburt, in der jene Vorherbestimmung offenbar wird, kann trughaft sein und jene Bezeichnung daher falsch. Diese Auffassung der Taufe leistet daher einerseits nicht was sie leisten soll, und ist andererseits der Versuch den Gang des ewigen göttlichen Erwählungsraths in seinem Offenbarwerden in der Zeit genau zu bestimmen und in eine feste Form zu legen, wozu doch die Kirche nicht berufen sein kann. Vielmehr ist die Bestimmung zum Heil, wie wir seines Orts gesehen haben, eine ganz allgemeine und ist jeder Mensch als solcher dazu erwählt. Wäre dies nicht der Fall, so könnten höchstens Bruchstücke der Menschheit aber nicht diese selbst als solche errettet werden, und doch wird dieses nach der Schrift geschehen, wenn auch einzelne Glieder derselben verloren gehen. Die Kirche nun ist alle Völker der Erde zu umfassen bestimmt, und von dieser Bestimmung, von der allgemeinmenschlichen Bestimmung zum Heil also, ist die Taufe der entsprechende göttlich-menschliche Ausdruck. Schon die dem Abraham gegebene Verheißung, daß in ihm und seinem Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten, deutet solche Bestimmung an. Im Alten Bunde konnte sie in direkter heilskräftiger Weise nur im Bundesvolke zur vorläufigen Verwirklichung gelangen, und davon war die Beschneidung das Kennzeichen und Siegel; im Neuen Bunde ist sie solcher nationalen Besonderheit entschränkt, hatte ja diese Besonderheit den Zweck auf ihre Entschränkung zur Allgemeinheit vorzubereiten, und davon ist nun die Taufe das Zeichen und Siegel.

Dafür wäre der Taufbefehl des Herrn allein Beleg genug. Das eine Bundesvolk breitet sich in eine Menge von Völkern aus, die durch die Taufe in die Gemeinschaft seines Heils sollen aufgenommen werden. Volk ist ein plastischer Begriff. Die letzte und grundlegende Einheit, aus der es hervorgeht, ist die Familie. Ohne Kinder könnte diese aber nie zum Volk sich erweitern, und so ist denn die Taufe, als Ausdruck der allgemeinmenschlichen Heilsbestimmung, der Natur der Sache nach Kindertaufe. Wie durch die Beschneidung die natürliche Geburt zu alttestamentlichen Heilszwecken geheiligt (geweiht) und das Kind dem Bundesvolke einverleibt wurde zur Theilnahme an all' seinen Lebensgütern, so wird sie auch durch die Taufe geheiligt und das Kind dem Herrn geweiht, um in der Kirche zur vollbewußten persönlichen Lebensgemeinschaft mit ihm (freilich nicht ohne Buße und Glauben) erzogen zu werden. So kann 1 Kor. 7, 14 unge-

zwungen ausgelegt werden. Daß die Kinder einer solchen gemischten Ehe nicht unrein, sondern heilig sind, kann nicht die natürliche Folge davon sein, daß einer der beiden Ehegatten gläubig ist, denn dann wäre solches Folge eines Naturprocesses, was nach der Schrift nicht möglich sein kann und die Gnade in Natur umwandeln würde; vielmehr ist an die Taufe gedacht, in welcher der gläubige Theil die Kinder dem Herrn darbringt und weiht. War der Mann gläubig und die Kindertaufe damals schon üblich, so verstand sich das Getauftwerden der Kinder von selbst; war das Weib gläubig und ließ der Mann das Taufen der Kinder nicht zu, so sah Gott den guten Willen der Mutter für die That an und die Weihe ihres gläubigen Gebets hatte vorläufig Gültigkeit auch ohne den äußern Taufakt, den zu veranlassen ihr versagt war.

Wie Abraham die Beschneidung empfing als Siegel der Glaubensgerechtigkeit die er bereits besaß, weil die göttliche Berufung zum Stammvater des Bundesvolks erst an ihn ergehen konnte nachdem er schon erwachsen war (Röm. 4, 11), so wurden natürlich in den ersten Jahrhunderten, und heute noch auf neuen Missionsgebieten, hauptsächlich Erwachsene getauft, weil es galt die Kirche zu stiften und auszubreiten und der Ruf zur Buße sich ja an Erwachsene wenden mußte; aber wie Isaak gleich am achten Tage beschnitten ward und dies stehende Regel für die Kinder der Israeliten wurde, so fand auch die Kindertaufe Eingang und wurde geübt sobald geordnete Gemeindeverhältnisse bestanden. Wahrscheinlich wurde sie schon von den Aposteln selbst geübt (s. z. B. Apstg. 16, 15. 33), und in Korinth scheint sie bereits in voller Geltung gestanden zu haben (s. oben und vgl. 1 Kor. 1, 16). Aus Aeußerungen von Justin dem Märtyrer (um 150) geht hervor, daß sie schon damals kirchliche Praxis war, während sich Irenäus ganz unzweideutig darüber ausdrückt um 180. Nur einige Jahre später opponirte Tertullian derselben auf's heftigste nicht weil sie eine Neuerung sei, seine ganze Behandlungsweise ist vielmehr nur verständlich unter der Voraussetzung daß hinsichtlich der rechtmäßigen allgemeinen Uebung derselben kein Zweifel war, sondern weil Kinder in Sünde fallen und die Taufgnade verlieren könnten und es am gerathensten sei sie aufzuschieben bis man ihren Verpflichtungen ohne Fehl nachzukommen vermöge, ja am besten so lange bis man nicht mehr in Gefahr sei in Versuchung zu fallen, oder bis gerade vor dem Tode. Nach Origines (geb. 185) wurden damals die unmündigen Kinder getauft gemäß dem allgemeinen Brauch der Kirche (secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari); denn ob sie

wohl der Sündenvergebung nicht bedürften, so seien sie doch von ererbter natürlicher Befleckung nicht frei und bedürften der Reinigung, und diese eben gewähre die Taufe. Man darf dreist behaupten, die Kindertaufe wurde in der alten Kirche geübt auf Grund alter apostolischer Ueberlieferung.

Es ist nicht nöthig in der Taufe die Tilgung der Erbsünde geschehen zu lassen, um die Berechtigung der Kindertaufe erweisen zu können, ihre Berechtigung geht aus obiger Darstellung zur Genüge hervor. Die Kinder christlicher Eltern sollen nicht Heiden gleich aufwachsen, sondern in der Furcht und Ermahnung zum Herrn erzogen werden und deßhalb früh die Weihe der Taufe empfangen (Eph. 6, 1. 2; Kol. 3, 21). Wenn auch mit dem Erbübel behaftet sind sie doch noch unverdorben, bildsam und empfänglich für's Gute, worin ihnen die Erwachsenen erst wieder ähnlich werden müssen, und sollten daher gleich von der Kirche den Wirkungen der Gnade unterstellt werden. Gehört solchen das Himmelreich, breitet zum Zeichen davon der Heiland seine segnenden Hände über sie aus und ist durch ihn die Rechtfertigung des Lebens über sie gekommen, so sind gerade sie die würdigen Empfänger der heiligen Taufe und gehören von Rechts wegen in den Verband der Kirche Christi, in der seine Heilsgüter gespendet werden, Matth. 18, 3; 19, 13 ff; Mark. 10, 13 ff; Röm. 5, 18; vgl. Apstg. 2, 38.

Anmerkung. Für die Kirchenlehre ist neben dem XV. Glaubensartikel auch der Taufritus in der Kirchenordnung nachzuschlagen, wozu man die Katechism. vergleiche. Monographien über die Taufe ließen sich viele anführen.

3. Die nähere Bedeutung derselben. Von den ältesten Lehrern der Kirche sagt daraufbezüglich Semisch: „Die Taufe war ihnen nicht bloß bedeutungsvolles Symbol, durch welches die innere Geistesweihe und Wiedergeburt des Eintretenden versinnlicht wird, sondern wirkungskräftiges Medium, durch welches die Segnungen des Evangeliums, insbesondere des Opfertodes Jesu, auf die Gläubigen objektiv übergeleitet wurden." Sonderlich Tertullian und Cyprian gebrauchen auffallende Vergleichungen von der Wirkungskräftigkeit des Taufwassers. Jenem ist „das Wasser das Element, in dem die Christen sich allein wohlbefinden als die rechten Fischlein, die ihrem großen Fische (Christo) nachschwimmen." Das erinnert an Luther, der das Wasser durch Gottes Wort zum heiligen Taufwasser werden läßt: „daß nicht bloß ein schlecht Wasser ist, sondern ein Wasser in Gottes Wort und Gebot gefasset und dadurch geheiliget, daß nichts anders ist denn ein Gottes-Wasser. Denn das ist der Kern in dem Wasser, Gottes Wort

oder Gebot und Gottes Namen, welcher Schatz gewiß edler ist denn Himmel und Erde." Ohne das Wort ist das Wasser nichts.

Das ist aus dem Taufbefehl klar. *Βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* u. s. w. kann so viel heißen wie *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*, taufen im Namen, im Auftrage, auf die Autorität hin, richtiger heißt es jedoch auf den Namen oder in das Element des Namens hinein. Im Namen kommt das Wesen selbst zum Ausdruck, so daß man durch die Taufe in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes selbst versetzt wird, oder näher, da in ihm die Fülle der Gottheit wohnt und durch ihn der Welt vermittelt wird, in die Gemeinschaft Christi des Erlösers, weßhalb es ja heißt, daß die Getauften ihn angezogen haben. Aber für die Gemeinschaft des heiligen Gottes ist der sündige Mensch untauglich, seine Sünden stehen ihm im Wege, und in dieselbe kann er nicht anders hineingetauft werden als durch Vermittelung des sündentilgenden Opfertodes Jesu. Auf Christum Jesum getauft sein heißt daher in seinen Tod getauft sein (Röm. 6, 3. 4; Kol. 2, 12), in das versöhnende Frieden stiftende Element seines Todes. Was also dieser Tod gegenüber der Menschen Sünde und Schuld bedeutet, das wird dem Täufling in der Taufe unterpfändlich zugesichert. Es war dem Herrn nicht genug auf Golgatha das große Werk der Erlösung objektiv vollbracht zu haben, solches wäre umsonst geschehen, wenn es nicht auch in subjektive Erfahrung überginge und uns Menschen so thatsächlich zugute käme. Diese Ueberleitung der objektiven Versöhnungsrealität in subjektive Erfahrungsrealität hat die Dispensation des heiligen Geistes zum Zweck, welche durch das Medium der Kirche sich vollzieht. Der wirkungskräftige Anfang nun solchen Vollzugs ist für den Einzelnen in der Taufe gegeben, in welcher der göttliche Heilswille auf sinnenfällige Weise klargestellt und dessen reicher Inhalt zugesichert wird. Der Verwirklichung desselben steht zunächst die Sünde im Wege, die von Gott trennt, Herz und Gewissen befleckt und dieses zu einem bösen macht; in der Taufe nun wird man gewaschen am Leibe mit reinem Wasser und das Herz zugleich unter die sündentilgende Kraft der Besprengung mit dem Blute Christi gestellt, damit man des bösen Gewissens los werde, ja sie ist auf Seiten des Täuflings der Bund eines guten Gewissens mit Gott, worin natürlich die im Glauben zu geschehende und durch frommen Wandel sich zu bewährende Anwendung des Verdienstes Christi eingeschlossen liegt, Hebr. 10, 21 — 23; 1 Petr. 3, 21; vgl. Hesek. 36, 25.

Der negativen Seite, der Reinigung, aber muß ein Positives entsprechen. Einen Kranken von seiner Krankheit losmachen ohne ihm neue

Kraft zur Erstarkung mitzutheilen, würde ihm wenig nützen. Das Versetztsein in die Gemeinschaft des Todes Jesu hat nicht nur die Sündentilgung zur Folge, sondern sichert neue Lebenskraft zu neuem gottgefälligem Glaubensgehorsam. Wie Christus nicht im Tode verblieben, sondern zu gottmenschlichem Herrlichkeitsleben auferstanden ist, ebenso wird man in der Taufe mit ihm begraben in den Tod, um kraftdurchdrungen in einem neuen Leben mit ihm zu wandeln (Röm. 6, 4; Kol. 2, 12). Deutlicherweise sind es also zwei Dinge, auf welche die Taufe Bezug hat, nämlich Sündenvergebung und Wiedergeburt. Hier ist es, wo die Auffassungen vom Wesen der Taufe auseinandergehen, indem es sich um das Verhältniß derselben zu jenen Erfahrungen handelt.

4. Siegel der Sündenvergebung, Symbol und Unterpfand der Wiedergeburt. Schon frühe wurde der Taufe eine große Wirkungskraft zugeschrieben, und bei Augustin findet sich schon die spätere katholische Kirchenlehre ihren Grundzügen nach vorgebildet. Die Scholastiker haben die Lehre von den Sakramenten überhaupt bis in's Einzelne ausgebildet auf Grund der augustinischen Bestimmungen, und bei ihren Aufstellungen ist es geblieben. „Wie der Herr einst durch eine Mischung von Speichel und Staub die sinnliche Taubheit eines Menschen heilte, so wird jene Mischung auch bei der Taufe angewendet, um die übersinnliche Thatsache zu bezeichnen, daß die geistigen Organe nun für die Geheimnisse des Reiches Gottes aufgeschlossen seien; eine brennende Kerze deutet an, daß nun wirklich göttliches Licht von Oben herab in den Geist hineinfalle, und die Finsterniß der Sünde in eine himmlische Klarheit sich verwandelt habe. Bezeichnet das Salz den Weisen, der von der Thorheit dieser Welt befreit ist, so die Salbung mit Oel den neuen Priester, denn ein jeder Christ ist, im geistigen Sinne des Worts, Priester, der in das innerste Heiligthum eingetreten und mit Gott in Christo die lebendigste Gemeinschaft erneuert hat, und das weiße Gewand, daß der Gläubige, rein gewaschen im Blute des Lammes, die Unschuld, die er im ersten Adam verloren und im zweiten wiedergewonnen, fortan bewahren wolle" u. s. w. Dies ist nach Möhler der Sinn des sie begleitenden Ceremonials, von welch' hoher Bedeutung muß also die Taufe selber sein! Sie bildet nicht bloß ab, sie theilt die Vergebung der begangenen Sünden mit und tilgt die Erbsünde, und läßt nur die natürliche Lust, concupiscentia, zurück, die jedoch schon vor dem Fall in Adam war und an sich nicht sündlich ist, und dies erst wird wenn man sie nicht in Zügel hält, wozu jedoch der Getaufte die hinreichende Kraft

besitzt. Denn die Taufe gießt auch die Gnade ein und befähigt zu tugendhaften Handlungen; sie wirkt also die Wiedergeburt direkt und macht gerecht, so daß der Getaufte nicht mehr im Fleische wandelt, sondern als neuer Mensch ein neues gottgefälliges Geistesleben führen kann.

Daß ein solcher Taufbegriff an der Schrift keinen Rückhalt findet, ist selbstverständlich. Diese weiß nichts von einer magischen Wirkung im Menschen, die ihn ohne sein Wissen und Wollen zu einem Heiligen umschafft, so daß er sich bei erwachendem Selbstbewußtsein verwundern müßte ob seinem Gut- und Frommsein etwa im Vergleich zu der Sündigkeit und Bosheit der Nichtgetauften. Dies letztere deutet zugleich auf den Widerspruch mit der Erfahrung hin. Wäre die römische Lehre wahr, so müßte nothwendig der große Unterschied zwischen Getauften und Ungetauften mehr oder weniger deutlich zu Tage treten; daß er dies nicht thut und auch bei den Getauften persönliche gläubige Stellungnahme zum Heil nothwendig wird und der Kampf mit der einwohnenden Sünde ihnen nicht erspart bleibt, ist Beweis genug dafür, daß die Erbsünde nicht ausgetilgt und eine wie von selbst in Naturform wirkende Gnade nicht eingegossen, daß die Bedeutung der Taufe vielmehr in Anderem zu suchen ist.

Auch die lutherische Auffassung schlägt die Wirkung derselben zu hoch an. Nach ihr ist „der Taufe Kraft, Werk, Nutz, Frucht und Ende, daß sie selig mache. Selig werden aber heißt nichts anders, denn von Sünden, Tod, Teufel erlöset, in Christus Reich kommen und mit ihm ewig leben". Dies soll freilich nicht ohne den Glauben geschehen können, der aber was haben müsse daran er sich halte und worauf er stehe und fuße, und ebenalso an Gott selbst glaubt, der sein Wort darein gepflanzt habe und dies äußerlich Ding aufstelle, damit in ihm solch' großer Schatz selbst ergriffen werde. Daß in der Kindertaufe schon die Wiedergeburt irgendwie als stattfindend gesetzt wird, geht klar genug aus den mannigfachen Verhandlungen hervor über die Möglichkeit eines so frühen Glaubens. Luther selbst entschied sich für solche Möglichkeit, der heilige Geist könne wohl den nöthigen Glauben wirken, wenn es auch unserm Verständniß verschlossen bleibe; Andere hingegen verweisen auf den stellvertretenden Glauben der Kirche (Eltern, Taufpathen). Beides kommt der katholischen Auffassung bedenklich nahe. Es soll im Kindesherzen etwas gewirkt werden, wovon es absolut nichts weiß und das eben in sofern das Gepräge des Magischen an sich trägt. Hingegen nur den Anfang oder einen Keim der Wiedergeburt gesetzt sein lassen, wie lutherische Theologen wollen („die neue Schöpfung des

Christenthums, welche den ganzen Menschen nach Leib, Seele und Geist umfaßt, muß daher von einem organischen Punkt aus beginnen, welcher der Einheitspunkt von Geist und Natur ist und in keimender Fülle enthält, was in der zeitlichen Entwickelung gesondert erscheint", Martensen), macht die Sache nicht besser, ja verwandelt die Wiedergeburt erst recht in einen Naturproceß, der folgerichtig der nachherigen Entwickelung des Kindes parallel laufen und im vollendeten Selbstbewußtsein zum Abschluß kommen müßte, indem in ihm zugleich das Bewußtsein der vollzogenen Neuschöpfung gegeben wäre. Dies widerspricht natürlich aller Erfahrung. Daß die Getauften vor den Ungetauften Manches voraus haben, hat seine Richtigkeit. Sie dürfen stets auf ihre Taufe zurückblicken als auf den in die Augen springenden Beweis der Liebe Gottes, welche schon so früh mit den Kräften der Versöhnung sie umgab, und werden dabei auf das so gemachte Bekenntniß erinnert und zur Erfüllung der übernommenen Verpflichtungen angespornt. Aber weder in ihrem Person- noch Naturgrund ist vor ihrer für's Gute sich erschließenden Selbstentscheidung eine Umwandelung vor sich gegangen, welche sie von Ungetauften erkennbar unterscheidet. Es darf daher nicht behauptet werden, daß die Taufe in irgendwie direktem Sinne die Wiedergeburt selbst sei oder dieselbe bewirke, wiewohl gleichfalls in einigen englisch-kirchlichen Kreisen diese Ansicht im Kurs ist (baptismal regeneration); ein wichtiger Anknüpfungspunkt für das Heilsleben des Einzelnen ist sie sonder Zweifel, aber ein inneres Erleben dessen was sie bedeutet, vor der freien persönlichen Aneignung desselben, bewirkt sie nicht und kann sie nicht bewirken, weil dies den ethischen Proceß der Heilsaneignung, der allein schriftgemäß ist, in einen „sich selbst machenden" Naturproceß verwandeln würde.

Sie ist Siegel der Sündenvergebung, Symbol und Pfand der Wiedergeburt. Schon die Beschneidung weist auf innere Reinigung hin, Apstg. 7, 51; Röm. 2, 28. 29; Kol. 2, 11, vielmehr die Taufe, welche geschah „zur Vergebung der Sünden", Apstg. 2, 38, also diese zum Ziel hatte und daher die Zusicherung der Seligkeit mit enthält, die jedoch durch den Glauben allein erlangt wird, wenn die Taufe unmöglich ist (Mark. 16, 16); das wäre ja nicht der wahre Glaube, der den Befehl Christi mißachten und trotz demselben selig werden wollte, und alle für welche dieses gelten kann, fallen unter das erste Satzglied und können ohne die Taufe nicht selig werden. Mit der Sündenvergebung ist die Wiedergeburt eng verbunden, ja in dieser ist jene nothwendig mitgesetzt, da eine Neuschöpfung ohne Beseitigung des ihr im Wege Stehenden nicht möglich wäre.

Daher heißt die Taufe das Wasserbad im Wort, in dem es auf die Reindarstellung der Kirche abgesehen ist, oder auch das Bad der Wiedergeburt, in der die Geistestaufe abgebildet ist, weßhalb ja „Erneuerung des heiligen Geistes" auf solche Bezeichnung folgt, und woraus die Meinung des Wortes Christi zu ermessen ist, wenn er von einem Geborenwerden aus Wasser und Geist redet, Eph. 5, 26; Tit. 3, 5; Joh. 3, 5. Des Herrn Meinung ist aus seinen eignen Worten deutlich. Joh. 3, 3 u. 6 ff. ist klar der Nachdruck auf die Geburt aus dem Geist gelegt, welche die Wassertaufe also nur versinnbilden, für welche sie aber auch das Pfand sein kann und soll, indem Gott in ihr verheißt, wie der Täufling mit Wasser getauft werde, so solle er auch mit dem heiligen Geist getauft werden, wenn er anders durch die rechte Erfüllung des Taufgelübdes dies möglich mache. Wie Christus nämlich in seiner Wassertaufe in die Gemeinschaft der sündigen Menschen sich gestellt und dadurch zur Erwerbung aller Heilsgüter für uns die Leidenstaufe übernommen hat, so stellt die Taufe in die (äußere) Gemeinschaft mit Gott hinein und verpflichtet, durch freie gläubige Aneignung jener erworbenen Heilsgüter für dieselbe sich zuzubereiten und derselben sich würdig zu erweisen; „und von dieser Seite können wir die Taufe als eine Weihe für den Freiheitskampf des Menschenlebens unter den Verheißungen der schirmenden Gnade beschreiben" (Martensen). Als Inbegriff der Verheißungen Gottes, als Pfand der Wiedergeburt bleibt sie selbstverständlich für's ganze Leben gültig, denn wie sehr auch die menschliche Treue wanken mag, die gnädige Gesinnung Gottes bleibt fest und unveränderlich; wie sie daher diese stets vergegenwärtigt, so ist sie stehende Erinnerung unserer unaufhebbaren Verpflichtung. Die Taufe kann also nicht ungültig werden und eine Wiederholung derselben (anabaptistischer Irrthum) ist durchaus unstatthaft und schriftwidrig. Solche die eine Wiederholung verlangen, sind zu unterrichten, aber auf keinen Fall ist ihrem Wunsche zu willfahren.

Anmerkung. Die Johannestaufe hat keine selbstständige Bedeutung. Sie gliedert sich der auf den Messias vorbereitenden Gesammtthätigkeit des Täufers ein und ist das Zeichen der Buße, zu der er auffordert und die für den kommenden Messias empfänglich macht; sie genügte daher nicht und machte die christliche Taufe nicht überflüssig (Matth 3, 11; Apstg. 19, 2—5). Sie mag auch dazu dienen, für die alttestamentlichen Waschungen, die zunächst auf äußere Reinigung abzweckten und die innere versinnbildeten, eine bestimmtere vorbildliche Bedeutung auf das neutestamentliche Heilsgut der Geistestaufe zu vermitteln.

5. Die Taufe ist nur zu gestatten wo muthmaßlich ihrem Sinn entsprochen wird. Die Allgemeinheit des Tauf-

befehls könnte zu meinen scheinen, daß Alle deren man möglicherweise habhaft werden kann zu taufen seien. Allein derselbe will natürlich die persönliche Freiheit nicht gefährden; in fortschreitender geschichtlicher Entwickelung sollen alle Völker zu Jünger Christi gemacht werden, aber ihrerseits auf dem geordneten Wege selbsteigner Entscheidung. Für Erwachsene versteht sich dies von selbst und würden sie sich dieselbe ja nicht aufdringen lassen. Doch sind sie nicht ohne Weiteres zu taufen, weil sie getauft zu werden wünschen, sondern erst nach Erlangung der dazu nöthigen Erkenntniß und bei entsprechender bußfertiger Herzensstimmung. In der alten Kirche bestand zum Zweck gehöriger Vorbereitung das Institut des Katechumenats, das von 2 bis 3 Jahre dauerte. Unterricht in den Grundwahrheiten des Christenthums ist noch heute erforderlich, besonders auf neuen (heidnischen) Missionsgebieten, bei dem es jedoch nicht sowohl auf die Zeit als auf das durch denselben Erreichte ankommt, was der Missionar an Ort und Stelle am besten zu beurtheilen weiß und dem daher innerhalb allgemeiner Grenzen freier Spielraum verstattet werden sollte.

Aber auch bei der Kindertaufe ist Vorsicht zu gebrauchen, damit das heilige Sakrament nicht zur bloßen Gewohnheitsformel werde. Kinder von Eltern taufen, die nur aus althergebrachtem Brauch es wünschen, übrigens aber von der Kirche und ihren Gütern nichts wissen wollen, heißt das Heilige den Hunden geben und ist nicht zulässig. Jedenfalls muß muthmaßlich gegründete Aussicht auf christliche Erziehung vorhanden sein und mindestens einer der Eltern (oder an Elternstatt verordneten) Bürgschaft dafür bieten. Die sogenannte Nothtaufe ist nicht anzuempfehlen, da die Taufe nicht absolut zur Seligkeit nothwendig ist und die ohne sie sterbenden Kinder dennoch durch Christi Verdienst gedeckt sind. Das Recht zu taufen steht nur den verordneten Dienern der Kirche zu, und kann nach dem letzten Satz kein Nothfall eintreten, der eine Abweichung von dieser Regel erheischte.

6. Die Form (Methode) der Taufe. Für die Gültigkeit derselben wesentlich ist die Anwendung von Wasser auf den Namen des dreieinigen Gottes; unwesentlich ist die Art und Weise, wie das Wasser angewendet wird, sonst hätte der Herr eine bestimmte unmißverständliche Anweisung darüber ertheilt. Man will freilich auf baptistischer Seite eine solche Anweisung im Wort βαπτίζειν selbst finden, aber nach dem Ausspruch der besten Sprachforscher ist dies Wort, sowie sein Stammwort βάπτω. vieldeutig und muß keineswegs mit Untertauchen wiedergegeben werden. Vielmehr geht erst aus dem Zusammenhang die nähere Bedeutung hervor. Das

letztere kann in 3 Mos. 14, 6 unmöglich Untertauchen meinen, sondern höchstens Benetzen, da das Blut eines geschlachteten Vogels gewiß nur zu letzterem hinreicht. Mark. 7, 4 steht das erstere und eigentliche Wort für Sichwaschen, woohne es den Juden nicht erlaubt war zu essen, und das geschah doch nur an den Händen (V. 3) oder am Gesicht. Will man hingegen das Gewicht darauf legen, daß es heißt: „Sie kamen zu ihm und ließen sich taufen im (ἐν) Jordan", oder „er stieg aus (ἐκ, ἀπὸ) dem Wasser", oder „sie stiegen hinab in (εἰς) das Wasser" (Matth. 3, 5. 6; 3, 16; Apstg. 8, 38. 39), so ist dies gleichfalls nicht beweisend, weil man im Wasser stehen und doch besprengt werden, weil man zu diesem Zwecke ebensowohl wie zum Zweck des Untertauchens in das Wasser hineingehen und nach geschehener Besprengung (Begießung) wieder aus demselben herauskommen kann. εἰς bedeutet auch bis an und kann also deßhalb ebensowohl bei stattfindendem Besprengen als bei Untertauchen gebraucht werden.

Für das Untertauchen spricht allerdings der altkirchliche Gebrauch, der weit ins Mittelalter hinein der vorherrschende war; aber bei Kranken war das Besprengen schon in den frühesten Zeiten üblich, und bei der hohen Bedeutung, die man ihr beimaß, muß man solches als vollgültige Taufe angesehen haben, da weniger als diese dem Kranken ja nichts genützt hätte. Die 1884 veröffentlichte Didache (Lehre der 12 Apostel), welche mindestens bis 100 nach Chr. hinabreicht, wohl aber noch früher anzusetzen ist, erklärt ausdrücklich im Falle von Wassermangel ein dreimaliges Besprengen im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes als vollgültige Taufe, wodurch unser obiger Satz vom Wesentlichen bei der Taufhandlung seine vollste Bestätigung erhält.

Daß Untertauchen und Besprengen gleich zulässig sind, geht aus der sinnbildlichen Bedeutung der Taufe hervor; sie bildet das Begrabensein mit Christo in den Tod ab und das Auferstehen zu neuem Leben, aber desgleichen auch das Besprengtsein mit dem Blute Christi und die Ausgießung des (Getauftwerden mit) heiligen Geistes, Röm. 6, 4; Jes. 52, 15; Hebr. 9, 13. 14; 10, 22; Hes. 36, 25; Joel 3, 1 ff.; Apstg. 2, 16 ff.; Tit. 3, 6. Beides ist augenscheinlich gleichbedeutend; das thatsächliche Begrabenwerden und Auferstehen mit Christo kann nur durch die Wirkungen des heiligen Geistes geschehen, und wer mit dem Blute Christi besprengt ist und die Geistestaufe empfangen hat, der ist mit Christo der Sünde gestorben und wandelt in einem neuen Leben. Wie thöricht also, die eine oder die andere

Klasse dieser Schriftstellen nach der vorgefaßten Theorie umdeuten zu wollen; sie bezeichnen verschiedene Anschauungsweisen derselben Thatsache in vollster Harmonie und lehren auf's Klarste, daß jede der beiden Taufformen das betreffende Heilswerk zum adäquaten sinnbildlichen Ausdruck bringe und daher beide gleicherweise gültig seien.

Es liegt auch in der Natur der Sache, daß keine bestimmte Anweisung über die Taufmethode gegeben wurde. In allen Ländern und zu allen Jahreszeiten soll getauft werden, im hohen Norden wie im heißen Süden, im Winter wie im Sommer, was allein das Untertauchen als einzige Taufmethode bei Seite setzt. Eine Taufmethode obligatorisch machen zu wollen, die doch keine allgemeine Anwendung finden kann, widerspricht direkt der Allgemeinheit des Taufbefehls und kann daher nicht der Sinn der Worte Christi sein. Im Lichte solcher Thatsachen ist es gewiß eine auffallende Inconsequenz der Baptisten, daß sie nur das Untertauchen als Taufe wollen gelten lassen, um so mehr da dieselbe nur Symbol schon erlangter Gnade sein soll. Sie drücken so einerseits die Bedeutung der Taufe auf ein Minimum herab, und schrauben andererseits ein Nebensächliches, nämlich die Methode, zu einer bedenklichen Wichtigkeit empor, indem sie von ihr sogar die Würdigkeit zum Empfang des heiligen Abendmahls abhängig machen.

§ 81. Das Abendmahl. Das heilige Abendmahl ist zunächst ein Gedächtnißmahl, zur Erinnerung an sein Leiden und Sterben in der Nacht vor seinem Opfertode vom Herrn selbst als die neutestamentliche Vollendung des alttestamentlichen Passahmahls eingesetzt, sodann ein Danksagungsmahl im Hinblick auf die uns erworbenen Heilsgüter der Sündenvergebung und der zum Wachsen in der Heiligung erforderlichen Gnade. Es bietet aber zugleich gegenwärtigen Genuß dar, indem Christus selbst zugegen ist und sich den Gläubigen als Gabe darreicht; denn die Einsetzungsworte lassen darüber keinen Zweifel, daß unter den sichtbaren Zeichen von Brot und Wein der Leib und das Blut Christi selbst gegenwärtig ist, d. h. natürlich so wie sie dies allein sein können, nämlich in der untheilbaren einheitlichen Gegenwart des ganzen persönlichen Christus. Zur Gasttheilnehmerschaft würdig macht der Glaube, der allein die gespendete Gabe genießen und der Gemeinschaft des Herrn froh werden kann, so wie der gegenseitigen Gemeinschaft mit den Glie-

dern seines Leibes in ihm. Ungläubige Gasttheilnehmer machen sich leichtsinniger Geringschätzung des Herrn schuldig und laden auf sich den Fluch des Gerichts.

1. Gedächtniß- und Bekenntnißmahl. In den Einsetzungsworten bei Lukas (22, 19 f.) heißt es bei Austheilung des Brots: „Dieses thut zu meinem Gedächtniß", bei Paulus (1 Kor. 11, 23—25) werden diese Worte bei Darreichung des Kelches wiederholt. Matthäus (26, 26—29) und Markus (14, 22—25) haben sie nicht, aber indem das gebrochene Brot auf den Leib und der Kelch auf das vergossene Blut gedeutet wird, ist doch eine Rückbeziehung auf den Tod Christi klar gegeben und das Mahl als Gedächtnißfeier bezeichnet.

Hierin liegt eine Anknüpfung an das alttestamentliche Passahmahl, bei und in unmittelbarem Zusammenhang mit dessen Feier das Abendmahl eingesetzt ward. Dasselbe war vornehmlich Erinnerungsfeier an die wunderbare Durchhülfe Jehovahs beim Auszug aus Egypten, wobei das (Blut des) Osterlamm(es) als schützendes Sühnmittel gegen den Vertilgungszorn des Würgeengels die Hauptrolle spielte (2 Mos. 12, 14 vgl. V. 1—13 und 26. 27). Die ganze nationale Existenz des Volks wurde in dieser Feier der gnädigen Durchhülfe des Bundesgottes zugeschrieben und jeder Theilnehmer bekannte sich damit als vollbürtiger Israelit, der im Verein mit allen Andern an jener volkstiftenden und erhaltenden Errettungsthat ein vollberechtigtes persönliches Interesse habe. Das ist auch der Gesichtspunkt beim heiligen Abendmahl. Das Leiden und Sterben Christi wird lebhaft in's Gedächtniß zurückgerufen. Das Brot wird dazu gebrochen, der Wein dazu verabreicht, um unter das Kreuz auf Golgatha zu versetzen und das Todesleiden des Herrn zu vergegenwärtigen. Darin ist zugleich die Beziehung dieses Todesleidens auf jeden Theilnehmer ausgesprochen. Jeder weiß sich in den Kreis solcher Errettungsthat mit eingeschlossen und erfrischt davon aufs Neue das Bewußtsein. Die Feier setzt voraus ein geistliches Israel, die Kirche Christi, die er durch sein Blut sich erkauft hat und die so ihrer Stiftung durch ihn immer wieder froh wird. Ist die Taufe das Bekenntnißzeichen übernommener Jüngerschaft und daher die Thür zur Kirche, so ist hingegen das Abendmahl Bekenntniß davon, daß man als Jünger des Herrn und Glied der Kirche seines Verdienstes stets benöthigt ist, es zum eignen Heil anwenden, den Herrn nicht wieder durch neue Sünden kreuzigen, sondern würdiglich vor ihm wandeln will. Im Gegensatz zur Taufe soll es

daher oft wiederholt werden als das Sakrament der Heiligung, die das ganze Leben nach der Wiedergeburt umfaßt.

Als Erinnerungs- und Bekenntnißmahl ist es so zugleich Pflichtzeichen, in welchem der Gläubige sich zu heiligem Wandel verbindet, und daher menschliche Leistung. Dies war Zwingli's Ansicht. Erst in späteren Jahren hat er im Abendmahl ein wirkliches Gnadenmittel gesehen und eine gegenwärtige Gabe gelten lassen. Doch gewissermaßen wäre es bereits im obigen Sinn Gnadenmittel, denn sich vergegenwärtigen, was Christus auf Golgatha für uns gethan hat, kann nicht wohl anders, als einerseits der eignen Sündhaftigkeit demüthig bewußt machen, und andererseits erhebend wirken und zum Dank für das erworbene Heil anspornen; beides aber ist jedenfalls dem Gedeihen des inneren Lebens förderlich. Es ist so allerdings nur Danksagungsmahl für bereits Geschehenens, gleichsam menschliche Gegenleistung für die vollbrachte Erlösung, in der man des Vollzugs von dieser sich lobpreisend erinnert. Die sichtbaren Zeichen wären da nur entgegenkommende Hilfsmittel unserer Sinnlichkeit, um desto leichter und lebhafter das durch sie Abgebildete vorstellen zu können, hätten aber keine Bedeutung für gegenwärtige Realitäten. Was hülfe uns aber das Todesleiden Christi ohne seine Auferstehung und nunmehrige persönliche Lebensgemeinschaft, die er doch für immer, ja sogar zwei oder drei in seinem Namen Versammelten verheißen hat (Matth. 28, 20; 18, 20)? Dann wäre ja in solcher kleinen Betgemeinde mehr gegeben als im Abendmahl. Dieses ist daher alles in Obigem Dargelegte, aber es ist mehr.

2. Es ist Danksagungsmahl für die Heilsgüter der Sündenvergebung und der Gnade zum Wachsthum in der Heiligung. Matthäus hat die Worte: „für Viele vergossen zur Vergebung der Sünden", Markus und Lukas haben bloß: „das für Viele, für euch vergossen worden", aber augenscheinlich mit demselben Sinn wie Matthäus, da in heiliger Schrift das Blut immer zunächst auf Befreiung und Reinigung von Sünden Bezug hat und auch bei Weglassung jener Worte für beide als selbstverständlich galt. Sündenvergebung ist nun eine Sache von gegenwärtigem Interesse, ganz ohne Sinn für den Gläubigen, ohne jetziges Bewußtsein davon. Dies Bewußtsein wird im Abendmahl lebendig erneuert. Die Taufe sichert die Vergebung der Sünden zu, in der Rechtfertigung wird sie angeeignet und man von Schuld und Strafe frei erklärt, und im Abendmahl wird die Thatsache der Rechtfertigung immer wieder auf's Neue versiegelt, daß nämlich Gott um Christi

willen Uebertretungen und Fehler uns nicht anrechne, sondern stets verzeihe. Das stets gleiche unaufhebliche Versöhntsein Gottes mit uns wird durch den Kelch des Neuen Testaments im Blute Jesu versinnbildet und unterpfändlich versiegelt. Freilich kann, wenn man sie noch nicht erfahren hat, die Gnade der Sündenvergebung bei gehöriger Sündenerkenntniß und dem erforderlichen bußfertigen Glauben auch im Abendmahl selbst erlangt werden; doch wird sie nicht erlangt, weil man das Abendmahl feiert, sondern weil man mittelst desselben im Glauben Christi Verdienst ergreift. Mit andern Worten, das Abendmahl ist nicht selbst das Heilsgut, sondern das Mittel wodurch wir desselben können theilhaftig werden; noch auch ist es an jenes gebunden, erleichtert aber durch entgegenkommende Unterstützung unserer Sinnlichkeit das Theilhaftwerden desselben.

Gleiches gilt von der Gnade des Wachsthums im neuen Leben, die beides im Wein und Brot versinnbildet ist. Denn das Blut Christi ist der rechte Trank, sein Fleisch die rechte Speise; wer es nicht isset und trinkt, der hat kein wahres bleibendes Leben in sich (Joh. 6, 52—55). Also unter den Symbolen von Brot und Wein, den Nährsubstanzen des leiblichen Lebens, wird die Nährkraft des Leibes und Blutes Christi vorgestellt für das höhere Geistesleben. Die Taufe als Sakrament der Wiedergeburt, dessen Symbol und Pfand sie ist, versinnbildet den Anfang des neuen Lebens, das Abendmahl das Wachsthum in demselben, und daher vermittelt es die Nährkraft für solches Wachsthum und ist Symbol und Unterpfand derselben. Was nun auch immer von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi zu lehren sein mag, jene darin enthaltene Nährkraft muß gegenwärtig sein, nicht nur, weil sonst die Darbietung derselben sinnlos und ein eigentlicher Heilsgenuß gar nicht gegeben wäre, sondern weil die Darbietung mittelst des Brots und Weines geschieht und daher ebenso real anwesend als wie diese vorgestellt ist. „Dies ist mein Leib, der für euch gegeben, der Kelch des Neuen Testaments in meinem Blute, das für euch vergossen ist", also ebenso real zur Speisung und Tränkung des neuen Lebens vorhanden ist wie Brot und Wein für die des leiblichen.

3. Verhältniß des ersten Abendmahls zum nachherigen in der Kirche. Es ist von Wichtigkeit, sich dieses Verhältniß klar zu vergegenwärtigen für die sachgemäße Auffassung unserer Lehre. Nun hätte aber schon die Thatsache, daß Paulus die ursprünglich vom Herrn gebrauchten Einsetzungsworte sich aneignet, daß die Feier in der korinthischen Gemeinde und seither in der Kirche ihnen gemäß vollzogen wurde,

dazu führen sollen, den Unterschied als unwichtig erscheinen zu lassen. Welche Verschiedenheit auch immer statthaben mag, darüber kann kein Zweifel sein, daß der wesentliche Sinn der Einsetzungsworte keine Veränderung erlitten haben kann. Oder sollen die Jünger bei jener ersten Feier leer ausgegangen sein? Waren die vom Herrn gesprochenen Worte nur leerer Schall in ihren Ohren und ohne zusichernden Werth für ihre Herzen? Sie mögen wohl die volle Bedeutung derselben nicht erfaßt haben, wie Petrus den rechten Sinn des Fußwaschens nicht verstand (Joh. 13, 7), aber daß damit ein besonderer aus der Gemeinschaft mit ihrem Meister ihnen erwachsender Segen gemeint sei, das begriffen sie jedenfalls deutlich. Seine Worte so buchstäblich auffassen wie vor einem Jahre die Juden gethan hatten (Joh. 6, 52), lag ihnen fern; sein Fleisch essen, seinen Leib buchstäblich zur Speise haben, daran konnten sie nicht denken, schon deßhalb nicht weil er noch bei ihnen war, und auch das Geben seines Leibes und das Vergießen seines Blutes mögen sie wohl mehr in gefühlsmäßiger Ahnung als in klarer Vorstellung auf seinen bevorstehenden Kreuzestod bezogen haben. Und dennoch hatte dieser Kreuzestod bereits für sie die vollste Wirklichkeit— „mein Leib, der für euch gegeben wird (δεδόμενον), mein Blut, das für euch vergossen wird" (ἐκχυννόμενον); das Zeitwort steht in der Gegenwart, sein Opfer für sie und die Welt war Christus thatsächlich schon am Darbringen, ja von Seiten Gottes ward es bereits als dargebracht betrachtet, ist er doch „das Lamm Gottes geschlachtet von Anfang der Welt her." Freilich die Opferthat selbst konnte nicht erspart bleiben, und um sich ihnen und uns als wahrhafte Speise darbieten zu können, mußte der gestorbene Christus wieder leben, mußte sein Leib verklärt sein, und das war er noch nicht. Dafür war jedoch ihnen seine ihnen so theure leibhafte Gegenwart genügender Ersatz. Sie hatten so den ganzen Christus, und mehr kann doch nie im Abendmahl gegeben sein. Allerdings war ihnen dieser Christus bei aller handgreiflichen Gegenwart noch nicht das volle Heil und Leben wie er es nach seiner Verklärung wurde, und insofern ist ein Unterschied zwischen jener ersten und der seitherigen Feier vorhanden.

4. Die reale Gegenwart des Herrn. Durch Obiges wird deutlich, wie wir diese vorzustellen haben. Brot und Wein kommen als Natursubstanzen unmöglich in Betracht. Sie erhalten dadurch erst höhere Bedeutung, daß sie in Verbindung mit dem Leib und Blut Christi gesetzt werden. Nur das Brot und der Wein, von dem ausgesagt wird: Dies ist mein Leib, mein Blut, also nur sakramentales Brot und Wein sind nicht

länger bloß dieses, sondern von höherer, geheimnißvoller, geistiger Bedeutung. Der Leib und Blut Christi selbst können sie nicht sein; dieser Auffassung gegenüber gilt der Ausspruch: „Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch ist kein Nütze; meine Worte sind Geist und sind Leben" (Joh. 6, 63). Sie konnten es bei der ersten Feier nicht, und da das Wesentliche des Abendmahls, Christi persönliche Gegenwart, in derselben gegeben war, so können sie es auch später nicht. Der Leib und das Blut Christi können aber auch nicht unter und in den Elementen gegenwärtig sein, so daß ohne damit eine Verwandlung bezeichnen zu wollen synekdochisch mit voller Wahrheit gesagt werden könnte: Dieses ist mein Leib ꝛc. Der Nachdruck liegt auf der Copula ἐστιν. Bekanntlich blieb Luther bei diesem ist stehen, allen Argumenten Zwingli's unerachtet, dieser hingegen bei seinem es bedeutet, und hatte damit sicher die Wahrheit auf seiner Seite, wenn er es freilich auch zu einseitig auf die Vergangenheit bezog, anstatt demselben einen realen Sinn für die Gegenwart beizulegen — d. h. es bedeutet den gegenwärtigen Leib Christi in der Art und Weise wie er allein gegenwärtig sein kann, nämlich als zu der lebendigen ungetheilten Persönlichkeit des Gottmenschen gehörend. Der Leib ist die sinnliche greifbare Seite der Persönlichkeit, dasjenige wodurch sie mit der Außenwelt verkehrt, für diese zur Darstellung kommt und kann daher für jene selbst stehen, wie dies Röm. 12, 1 nachweislich der Fall ist. An Christus ist er aber gerade die Seite, welche ihn uns so theuer macht, weil in ihm die volle Wahrheit seiner Menschheit sich faßbar darstellt. Ohne denselben wäre ja das Schauspiel des Opfertodes, wäre Auferstehung und Verklärung unmöglich gewesen, hätte überhaupt unsere Erlösung und Versöhnung nicht geschehen können. Alles was Christus für uns ist steht in seinem Leib und Blut da in verkörperter Realität. Die sinnlichen Symbole brachten es mit sich, daß durch sie die sinnliche Seite seines Wesens abgebildet wurde, an der wir von wegen unserer sinnlichen Beschaffenheit auch allein uns wahrhaft halten können. Und doch ist selbstverständlich die sinnliche Erscheinungsseite seines Wesens bedeutungslos ohne die gottmenschliche Persönlichkeit, welche sie zum plastischen Ausdruck bringt, und in ihr ist daher jene selbst gegeben. Das gebrochene Brot und der gesegnete Kelch setzen also mittelst des Leibes und Blutes Christi, welches sie versinnbilden, in die Gemeinschaft mit seiner Persönlichkeit selbst, mit dem ganzen gottmenschlichen Christus (1 Kor. 10, 16, vgl. V. 20).

a. Katholische Kirchenlehre. In der ersten Periode der

alten Kirche wußte man Bild und Sache noch nicht klar zu unterscheiden. „Daher kommt es, daß man bei den Vätern dieser Zeit sowohl Stellen findet, welche deutlich von Zeichen, als auch wieder solche, welche unverhohlen von einem wirklichen Genusse des Leibes und Blutes Christi reden" (Hagenbach). Bei letzteren lief viel Mystisches und Magisches mit unter, ohne daß dabei ihr Sinn immer klar enträthselt werden könnte. Ignatius spricht von diesem Mahl als einem Heilmittel der Unsterblichkeit (φάρμακον ἀθανασίας) und schreibt ihm eine Bedeutung für die Auferstehung des Leibes zu. In späterer Zeit nimmt Gregor von Nyssa dies wieder auf und schreitet mit Cyrill von Jerusalem dazufort, eine Art Verwandelung, μεταβολή, zu lehren, wenn auch noch nicht in dem krassen Sinn der römischen Kirche. Die eigentliche Transsubstantiationslehre wurde zuerst im neunten Jahrhundert von Paschasius Radbertus mit vollem Bewußtsein ausgesprochen.

Das tridentinische Conzil sagt, durch die Consekration (vom Priester vollzogen) des Brotes und Weines geschehe die Umwandelung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes, welche Verwandelung treffend Transsubstantiation genannt werde. Brot und Wein zeigen sich dem Auge wohl unverändert, aber das ist bloßer Schein, sie sind bloße Accedentien, bloße scheinbare Hüllen des Leibes und Blutes, in dessen Substanz sie übergegangen sind. Und dies gilt von allem Consekrirten, also auch von dem übriggebliebenen Brot, so daß die Hostie nicht nur während der Feier anzubeten ist, sondern anbetungswürdig bleibt. „Wir beten darum den geheimnißvoll gegenwärtigen Heiland im Sakramente an, erfreuen uns seiner überschwenglichen, herablassenden Barmherzigkeit, und drücken im Preis- und Lobgesang unsere frommen Gefühle aus, so sehr als es die göttlich-beseligte Menschenbrust vermag" (Möhler). Aus dieser Anschauung ging die Messe hervor. Der Heiland ist in der Hostie auf dem Altar real gegenwärtig und wird nun von der Kirche täglich in der Messe Gotte immer wieder aufs Neue dargebracht. „Die Kirche ist, von einer Seite betrachtet, auf eine abbildlich-lebendige Weise der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus, dessen versöhnende und erlösende Thätigkeiten sie daher ewig wiederholt und ununterbrochen fortsetzt." Das Opfer auf Golgatha war wohl der Höhepunkt der auf unser Heil berechneten Gesammtthätigkeit Christi, aber keineswegs genug ohne das sakramentale Opfer, das mit zum Gesammtverdienst Christi zu rechnen ist und genugthuende Bedeutung hat.

Erst in diesem letzteren wird Christus eigentlich des Gläubigen Eigenthum. Schon früh sah man (in der alten Kirche) im Abendmahl ein Opfer, aber es war ein Dankopfer der Verehrung und Anerkennung für die unaussprechliche Gabe des Heils; das ist nun Nebensache, der gegenwärtige Christus selbst wird Gotte dargeboten zum Zwecke des Heils, was sogar auf Gestorbene ausgedehnt werden kann (Seelenmessen).

Es ist überflüssig diese ganze Lehre als im Widerspruch mit der Schrift zu erklären, weil es für jeden auf der Hand liegt. Christus „hat mit einem Opfer für immer vollendet die geheiligt worden." Er brauchte nicht, den Hohenpriestern des Alten Bundes gleich, sich oftmals zu opfern, sondern am Ende des alten Zeitlaufs ist er einmal erschienen zur Hinwegnahme der Sünde durch sein eines Opfer (Hebr. 10, 14; 9, 25 f.). Es wäre auch schwierig, mehr Widerspruch in eine Lehre hineinzuklaubern als hier geschehen ist. Christus ist im Himmel und soll doch leiblich real zugleich an tausend Orten in der Kirche sein. Das Meßopfer soll der Kirche (und dem Einzelnen) zu Gute kommen, und zugleich soll die Kirche der lebendig erscheinende Christus selbst sein, und dieser bedarf für sich des Opfers nicht. Wird aber, wie nothwendig ist, dieser von jener unterschieden, so ist damit behauptet, die Kirche habe über ihn die Gewalt und sie wisse zu bestimmen was und wie viel zur Genugthuung vor Gott nothwendig sei. Und vollzieht sich die Verwandelung durch die Consekration des Priesters, so besitzt vermöge kirchlicher Autorität sogar ein Einzelner die Macht der Verfügung über Leib und Blut des Herrn, ja über diesen selbst, und das ganz abgesehen davon ob er in lebendiger Glaubensgemeinschaft mit ihm stehe oder nicht. Der Priester mag so gottlos sein wie er will, ist seine Intention die rechte so geht die Verwandlung dennoch vor sich. Gemäß der Anschauung, nach welcher die Kirche der äußerlich sich darstellende Christus selber ist, würde sie also in solchem gottlosen Diener nichtsdestoweniger ihn Gotte zum Opfer darbringen, und in dieser Opferdarbringung wäre der Priester gewissermaßen Stellvertreter Christi.

b. Lutherische Lehre. Kein Wunder stellten sich die Reformatoren entschieden einer Lehre entgegen, die mehr der Gebrauchsanweisung von Zauberformeln als einer biblischen Heilslehre ähnlich sieht. Besonders verurtheilten sie das Unwesen des Meßopfers, aus welchem zunächst die Ablaßkrämerei erwachsen war. Nach ihnen hat das eine Opfer auf Golgatha ewige Kraft und Geltung; jegliche Wiederholung desselben sei Schmälerung seines Verdienstes, seiner Bedeutung. Eine Verwandlung mittelst der Con-

sekration, ja überhaupt eine Verwandlung dürfe nicht angenommen werden. Aber deßhalb, behauptet Luther, darf doch nicht mit Zwingli das ist in bedeutet umgesetzt werden. Der Herr hat gesagt: Dieses ist mein Leib, und dabei muß es bleiben. Freilich nicht so ist dies zu denken als ob Brot und Wein nun thatsächlich sein Fleisch und Blut wären, sondern so, daß in, mit und unter der Gestalt von jenen diese wahrhaft vorhanden sind ausgetheilt und genossen werden (Confessio Augustana: quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini). Und zwar geschieht dies ob man glaubt oder nicht; die Ungläubigen empfangen mit dem Munde den verklärten Leib des Herrn ebensowohl wie die Gläubigen, jedoch nur zu ihrem eignen Verderben, zum Gericht. Segenbringenden Heilsgenuß wirkt allein der Glaube. Solcher Genuß ist dem Wachsthum des neuen Lebens überhaupt förderlich und setzt besonders eine plastische Kraft ab für den künftigen Auferstehungsleib. Dies letztere wird auch von reformirten Theologen angenommen, ist aber augenscheinlich im lutherischen Lehrzusammenhang allein sachgemäß und consequent.

Unverkennbar sind in der lutherischen die gröbsten Irrthümer der römischen Lehre abgethan. Dieser gegenüber hat selbst die reale Gegenwart des verklärten Leibes Christi eine gewisse Berechtigung, weil sie sich auf des Herrn Wort gründen und diesem gemäß erfolgen soll. Er hat den Seinen seine stete Gegenwart verheißen, und davon ist im Abendmahl die realste Erfüllung gegeben — seine leibhafte Gegenwart ihnen zur Speise. Allein das macht die Allenthalbenheit (Ubiquität) des Leibes Christi nothwendig, und das ist ein Ungedanke. Selbst die verklärte Leiblichkeit des zur Rechten Gottes Erhöhten kann nicht an tausend Orten zumal sein; existirt für sie auch die irdische Raumschranke nicht mehr wie für uns, so hat doch das Nebeneinander, das Hier und Dort immer noch eine Bedeutung für sie, und kann sie nicht zur selben Zeit überall sein ohne auseinander zu fahren und zu verflüchtigen. Dagegen hilft es nicht die Gegenwart als eine illokale zu bestimmen, denn dann wäre sie eben nicht mehr leibliche Gegenwart. Sagt man aber, Christus sei zur Rechten Gottes erhöhet und diese sei überall, folglich auch er, so kann das von ihm gelten ohne für seinen verklärten Leib gelten zu müssen, für welchen eine Art lokaler Umschriebenheit nothwendig bleibt. Daß die Lutheraner trotz ihrer Rede von illokaler Gegenwart dennoch stillschweigend eine lokale voraussetzen, geht aus der Bezeichnung ihrer Lehre als einer consubstantio hervor — also

eines Zusammenseins der Substanz des Leibes Christi mit der Substanz von Brot und Wein. Inconsequent ist es auch, daß der Heilsgenuß vom Glauben abhängig sein, die Gegenwart von Christi Leib aber von demselben unabhängig sein und sich den Ungläubigen mündlich zu essen geben soll, was recht eigentlich auf lokale Ausgebreitetheit hindeutet und einer Unvermögenheit von Seiten Christi gleichzukommen scheint, seine heilige Leiblichkeit vor Mißhandlung zu bewahren. Oder scheut man solche Consequenz nicht zur Sicherstellung des mündlichen Genusses für die Gläubigen, warum wird denn solcher Genuß als nebensächlich bezeichnet und der Glaubensgenuß als die Hauptsache hervorgehoben, ohne welchen jener von keinem Belang sei?

c. Reformirte Lehre (welche auch die des Methodismus ist). Als Moment derselben ist Zwingli's (spätere) Anschauung darin eingeschlossen, zumeist jedoch fußt sie auf Calvin's Darstellung. Eigenthümlich ist diesem die Ansicht, der Gläubige werde kraft seines Glaubens in den Himmel erhoben und genieße dort auf geistliche Weise des Herrn verklärte Leiblichkeit. Die gläubige Erfahrung weiß jedoch von solcher Erhebung nichts, wohl aber von der lebendigen Gegenwart des erhöheten Herrn. Diese Sonderansicht Calvin's ist daher nie Kirchenlehre geworden. Christus ist der Weinstock, die Seinen sind Reben an ihm, also kann er nicht von ihnen getrennt sein. Er ist das Haupt seiner Kirche, sie ist sein Leib und empfängt von ihm die Kraft des Gedeihens und Wachsthums (Joh. 15; Kol. 2, 19). Ist nun die Kirche die Fülle des der Alles in Allem erfüllet, der mit seinen Kraftwirkungen Himmel und Erde durchdringt und dem das gesammte Reich der geschaffenen Geister unterthan ist, ja steht er in inniger Beziehung zu jedem Einzelnen und kann er ihn innerlich trösten und mit seinem eignen Leben erfüllen (Eph. 1, 23; Gal. 2, 20; Kol. 3, 4), so ist er selbstverständlich allenthalben in seiner Kirche gegenwärtig und recht eigentlich und vornehmlich da, wo man das Mahl von seinem Leiden und Sterben feiert. Nicht körperlich ist er zugegen, denn seine Leiblichkeit ist im Himmel, und doch in allem dem was diese für uns darstellt ist er anwesend. Der Heiland, der für uns gestorben und auferstanden ist und uns beim Vater vertritt, unser Hoherprieſter und König, der seine tröstende, mitfühlende, schützende und stärkende Gegenwart den Seinen bis an's Ende verheißen hat und seinem Worte gemäß nie von ihnen fern ist, dieser selbe Heiland ist im heiligen Abendmahl gegenwärtig und bietet sich hier den Gläubigen zum geistlichen Genuß dar (siehe Glaubensartikel XVI.). Bildlich kann man sagen, er sei in seiner verklärten Leiblichkeit gegenwärtig, sofern nämlich in ihr die

Kraft seines Opfertodes und sein durch den heiligen Geist uns anzueignendes Verklärungsleben vorgestellt wird. Demnach wird Christus im Abendmahl nicht anders genossen wie auch außerhalb desselben, aber doch kann und sollte der Genuß ein gesteigerter und kräftigerer sein als sonst, weil das Sinnliche hier dem Glauben unterpfändlich zu Hülfe kommt und der Herr seine besondere Heilsgegenwart zugesichert hat. Was man genießt kommt der Stärkung des innern Lebens, dem Wachsthum in der Heiligung zu gut, und nur in solcher geistigen Vermittelung auch dem künftigen Auferstehungsleibe.

5. Ein Mahl der Gemeinschaft mit dem Herrn selbst und der Glieder seines Leibes untereinander. Ersteres ergibt sich zur Genüge aus Obigem (1 Kor. 1, 16). Nirgends kann man der innigen Verbindung mit dem Haupte lebendiger bewußt werden. Die durch die Symbole erleichterte und sein Verheißungswort angeregte Vergegenwärtigung dessen was er für uns gethan und in Kraft davon jetzt für uns ist, ermöglicht den gläubigen Zusammenschluß mit ihm und erhöht die Liebe zu ihm. Das Herz empfindet, fühlt, wird glaubensfroh inne der Wellenschläge seiner Liebe und seines Lebens. Und durch die Sättigung mit seiner Liebe werden die Gläubigen zugleich der Gemeinschaft froh, die sie untereinander in ihm haben. Denn die Vielen sind ein Leib und haben alle Theil an dem einen Lebensbrot (1 Kor. 10, 17); dasselbe Leben des einen Hauptes durchdringt sie alle als seine Glieder, und in ihm fühlen sie sich daher alle Eins als Theilhaber desselben Lebens, derselben gottmenschlichen Herrlichkeit (Joh. 17, 21. 23). Es ist ja auch dasselbe Ziel, wornach naturgemäß alle streben. „Wie dies Brot (einst) über den Bergen hin zerstreut war, dann gesammelt und Eins wurde, so soll deine Gemeinde von den Enden der Erde in dein Reich versammelt werden" (Didache). Die Feier des heiligen Abendmahls ist Vorausdarstellung der dereinstigen vollendeten Einigung und Einheit mit Christo und der Gläubigen untereinander. Christus ist gleichsam der Wirth, sie die Gäste, welche alle gleicherweise von ihm gespeist und getränkt werden, weßhalb es in der Ordnung ist, daß alle auch die sichtbaren Zeichen empfangen von Andern und sie nicht sich selbst zueignen, die welche dieselben austheilen nicht ausgenommen. Deutlich wird so auch, wie verkehrt diejenigen sind, welche Andersgläubige für Jünger des Herrn ansehen und doch von seinem (ihrem) Mahle sie auszuschließen sich nicht scheuen. Wenn irgendwo kirchliche Engherzigkeit nicht am Platze ist, dann gewiß bei der Feier des Abendmahls nicht. Nur auf dem Standpunkt der römischen

Kirche, welche die alleinseligmachende zu sein behauptet, ist solche Ausschließlichkeit consequent, hingegen auf dem Boden des Protestantismus sollte es sich besonders hier zeigen, daß trotz und über der äußern Zersplitterung eine höhere Geisteseinheit waltet.

6. Der Glaube die Bedingung würdiger Theilnahme. Nach der Schrift hängt das Heil des Einzelnen, menschlicherseits, von seinem Glauben ab. Wo keine Empfänglichkeit ist, da kann keine Mittheilung göttlichen Lebens stattfinden. Die Geistlicharmen werden selig gepriesen, weil sie nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, weil in ihnen eine zur Aufnahme des Himmelreichs bereite Stätte sich findet und ihnen dieses deßhalb zugesprochen werden kann. Die reale Gegenwart von Christi gottmenschlicher Persönlichkeit im Abendmahl nützt nicht ohne den Glauben. Wie Brot und Wein mit dem Munde genossen werden, so soll ein Essen des Leibes und Blutes Christi stattfinden, und solches geschieht eben in und durch den Glauben. Wer am Abendmahl theilnimmt, bekennt dadurch, daß er nach Christus Verlangen trägt und mit seinem Heil erfüllt zu werden wünscht; die Theilnehmerschaft ist also der Natur der Sache nach ein Akt des Glaubens, der ja eben Empfänglichkeit für's Göttliche ist und durch welchen die Aneignung des Heils geschieht. Anders als in gläubiger Herzensstimmung sich dem Abendmahl nahen und in gehöriger Bußfertigkeit, ist der Intention desselben direkt zuwider, eine Mißachtung der Aufforderung Christi, die nur an Gläubige und Bußfertige ergeht, d. h. an solche die nach seinem Heil verlangen und seiner lebenspendenden beseligenden Gemeinschaft froh zu werden wünschen — ja ein Herabziehen des Heiligen in den Koth gemeiner Heuchelei und des Unglaubens. „Solche essen und trinken sich selber das Gericht damit, daß sie nicht unterscheiden den Leib des Herrn." Des Herrn Tod verkündigen soll man doch wohl vor allem in selbstverläugnender Gesinnung und heiligem Wandel, wodurch dessen sündentilgende Kraft sich besonders erweist und offenbart; alles was der Offenbarung solcher Kraft im Wege steht, will der Glaube beseitigt und das ganze Leben dem Herrn geweiht wissen. Bußfertige Herzensstimmung im Falle begangenen Unrechts oder geschehener (zum Bewußtsein gekommener) Uebertretung ist daher im Glauben stets einbegriffen und, da er Vollzug der Gemeinschaft mit Christo ist, alle Unversöhnlichkeit von ihm ausgeschlossen; denn wo Glaube ist, da ist auch Liebe, die in Gemeinsamkeit mit Andern in der Gemeinschaft des Herrn sich auferbauen will. Solcher Glaube allein macht tüchtig zum würdigen Genuß, und ehe man am Abendmahl theilnimmt, ist

es geboten sich zu prüfen, ob man denselben auch wirklich besitze (1 Kor. 11, 26. 28; 2 Kor. 13, 5). Aber Bekennen im Besitz solchen Glaubens zu sein und dennoch vom Mahl des Herrn wegbleiben, ist ein krasser Widerspruch, weil solcher Glaube seine hier gegebene Gegenwart nur suchen und nicht verachten kann. Nur der Herr kennt das Herz und für gewöhnlich muß es mit einer angemessenen Einschärfung der erforderlichen Vorbereitschaft sein Bewenden haben, offenbar unbußfertige Sünder aber und Ungläubige sind nicht zuzulassen.

III.

Die Kirche in ihren Eigenschaften und äußern Organisation.

§ 82. Die unveränderlichen Eigenschaften der Kirche. Die in der Welt sich darstellende sichtbare Kirche ist ihrem göttlichen Wesensgrunde nach unsichtbar, und in Gemäßheit mit diesem werden ihr die Prädikate der Heiligkeit, Einheit, Allgemeinheit (Katholicität) und Apostolicität beigelegt. Im Kampf mit den feindlichen Mächten des Bösen ist sie die streitende, aber als stets siegreiche, ihrer Vollendungsherrlichkeit entgegengehende und ständig in sie übergehende ist sie die triumphirende Kirche.

1. Sichtbar und unsichtbar. Im römischen Kirchenbegriff ist dieser Unterschied beinahe verwischt. Nach diesem ist die Kirche der erscheinende Christus selbst, der sie mit seinem Geist durchdringt und zum Darstellungsorgan seines Lebens macht. Die Sakramente sind die Kanäle, durch welche seine Gnade naturgemäß in die Gläubigen übergeht, die Glieder der Hierarchie die Organe seiner Thätigkeit, durch welche er seinen Willen ausrichtet, die Kirche leitet und regiert, der Papst zuhöchst sein Stellvertreter, in welchem sich als in dem sichtbaren Christus die Vollmacht der Kirche, weil das Leben und der Geist des unsichtbaren Christus concentrirt. Die Unfehlbarkeit der Kirche findet erst in ihm ihre Realität und hat sich in Sachen des Glaubens und Lebens für sie fruchtbar zu erweisen. Die Idee der Kirche wäre demnach so gut wie vollständig in die Wirklichkeit überge-

gangen, und nur im Laienelement wäre sie noch nicht realisirt. Allein die Erfahrung beweist, daß sie ebensowenig in der Hierarchie realisirt ist und sogar das Thun und Treiben der Päpste häufig im krassesten Widerspruch mit ihr steht, und daß wenn irgendwo die Sichtbarkeit der Kirche, ihre von der Sünde noch durchwirkte Knechtsgestalt, die Unsichtbarkeit derselben umhüllt und verschleiert und bis zur Unkenntlichkeit entstellt, dann ist es eben in der katholischen Kirche.

Sichtbar ist die Kirche sofern sie äußerlich in der Welt sich darstellt, organisch sich gliedert, sinnenfällige Handlungen vollzieht und aus Einzelnen besteht die mit Christus dem Haupte innerlich verbunden sein sollen, aber es nicht nothwendig sein müssen, die vielmehr bei äußerem christlichen Anstrich das Wesen und die Kraft der Religion verläugnen können. Solche lassen sich nicht wie offenbare Sünder und Lastermenschen excommuniciren. Sie sind Unkraut, aber häufig vom Weizen nicht zu unterscheiden, und es soll daher nicht versucht werden sie auszugäten, damit man nicht den Weizen mit ausraufe (Matth. 13, 29 f.). Es ist einmal unmöglich alle Heuchler und Scheinchristen loszuwerden. Jeder Versuch die sichtbare Kirche auf den Kreis der unsichtbaren zu beschränken, der doch nun einmal nicht definitiv ermittelt werden kann, ist Donatismus, durchaus verfehlt und vom Herrn selbst verurtheilt. Alle Getauften sind im weiteren Sinne zur sichtbaren Kirche gehörig, es sei denn sie schließen sich durch gottloses Leben von derselben aus, und sind demgemäß zu behandeln und unter den Einfluß der Gnadenmittel zu bringen; in ihrer Taufe ist bereits ein wichtiger Anknüpfungspunkt für fernere kirchliche Heilsthätigkeit an ihnen gegeben, und dieser sollte nicht unbeachtet oder gleichgültig bei Seite gesetzt, sondern sorgfältig zu ihrem Heil benützt werden.

Unsichtbar ist die Kirche sofern sie als der mystische Leib des Herrn in der Geistesgemeinschaft des Glaubens und der Liebe mit ihm steht, von seinem Leben im heiligen Geist erfüllt und durchdrungen wird, zum Reiche der Wahrheit gehört das nicht von dieser Welt ist (vgl. § 77, 4), deren Glieder ein verborgenes Leben mit Christo in Gott führen und deren göttlicher Siegelring (Grund) die Inschrift führt: „der Herr kennet die Seinen" (Eph. 4, 12; 1, 23; Joh. 18, 36; Kol. 3, 3; 2 Tim. 2, 19). Solche Unsichtbarkeit eignet der Kirche naturgemäß ihres göttlichen Wesensgrundes halber, der hienieden wohl seine Kraft erweist und daran ist den Organismus von Innen heraus zu durchdringen, dieses jedoch nicht vollbringen und den-

selben zum klaren Spiegelbild seiner selbst erst durchleuchten und verklären kann, wenn er in Christo offenbar wird (Kol. 3, 4).

2. Ihre Heiligkeit. Diese kann nur von ihrem Wesen und nicht von ihrer Erscheinung ausgesagt werden. Bereits im apostolischen Zeitalter wurde ihre Reinheit mannigfach getrübt und gab es Heuchelei und Sünde in ihrer Mitte (s. z. B. Apstg. 5, 1 ff. und die Vorgänge in der korinthischen Gemeinde). Würden es keine Mängel und Gebrechen, keine Flecken und Runzeln mehr zu beseitigen geben, würden Idee und Wirklichkeit sich decken, dann wäre ja ihre Mission erfüllt und ihre irdische Laufbahn vollendet. Das Stückwerk hätte aufgehört und die „Periode" der Vollendung wäre angebrochen. Aber nichtsdestoweniger ist sie jetzt schon heilig; denn „ihre Steine sind geweiht durch Christi Blut in Ewigkeit, die kleinen und die großen." Zu dem Ende hat sich Christus selbst dahingegeben, aus Liebe zu seiner Gemeide, damit er sie von allem Sündhaften befreie, sie heilig und untadelhaft darstelle zu seinem Eigenthum (Eph. 5, 25—27; Tit. 2, 14; 1 Petr. 2, 9). Er wohnt ja auch in ihr und durchglüht sie mit seiner Geistesmacht, der heilige Geist als der Träger des dreieinigen göttlichen Offenbarungslebens durchwaltet und gestaltet sie zum Tempel, ja zu einer bleibenden Behausung Gottes, und durch ihn besitzt sie so eine göttliche Leuchtkraft, dem Golde vergleichbar, das ihre himmlische Edelhaftigkeit abbildet (1 Kor. 3, 16; 2 Kor. 6, 16; Eph. 2, 21. 22; Offb. 1, 12 ff.).

3. Ihre Einheit. Als die unsichtbare und heilige ist sie auch Eine, weil sie der Leib Christi ist, von seinem Leben erfüllt, von seinem Geist durchweht, von seiner Liebe getragen und durchglüht, und daher nicht in Einzeltheile getrennt sein kann. Der Glieder mögen viele sein, aber sie sind alle Glieder des einen Leibes, von welchem der Herr das belebende und regierende Haupt ist (1 Kor. 12, 12 ff.). Woimmer die Gliedschaft an ihm bestehen bleibt, da kann keine wirkliche Trennung von seinem Leibe stattfinden, indem dort dasselbe ein Leben des Hauptes pulsirt und das Gefühl der Einheit, die gegenseitige Liebe erzeugt, in welcher sich alle mit Christo gemeinsam verbunden wissen. Wie die eine Taufe und der eine Glaube das äußere Zeichen der Einheit ist, so ist's auch der eine Gott, auf den man getauft wird und an den man glaubt, dessen Geist den Leib durchdringt und seine Glieder zu wahrer Lebensgemeinschaft mit Gott dem Vater und mit seinem Sohne emporhebt und sie so zugleich gegenseitig einigt in dem Lebenselement göttlicher Einheit (Eph. 4, 4 ff.; 1 Joh.

1, 3; 3, 24; Joh. 17, 21). — Dagegen sticht nun allerdings die in der Erfahrung gegebene Vielheit von Theilkirchen und kirchlichen Benennungen scheinbar sehr unvortheilhaft ab. Sollte nicht das eine und selbe Geistesleben auch überall die eine und selbe ihr angemessene Erscheinungsform zur Ausgestaltung bringen können, und wenn so, sind dann nicht die vielen verschieden gestalteten Kirchenkörper der Beweis dafür, daß die Geisteseinheit eine leere Idee ist und keine Realität hat? Die römische Kirche will bekanntlich die innere Einheit in der äußern Form absolut verwirklicht und von durch Lehrdifferenzen und Nationalverschiedenheiten herbeigeführten Sondergestaltungen nichts wissen. Und doch muß sie in letzter Beziehung von ihrem eignen Princip Abweichungen gestatten und in der Behandlung kirchlicher Fragen die verschiedenen Nationaleigenthümlichkeiten in Rechnung ziehen. Dasselbe eine Leben waltet auch in der Natur und gestaltet sich doch so mannigfaltig, warum sollte in der Kirche überall Einförmigkeit herrschen? Es ist apostolische Lehre, daß der heilige Geist seine Gabenfülle verschiedenartig austheilt je nach der Eigenheit des zu befruchtenden Naturgrundes und dieselbe von diesem strahlenfarbig brechen läßt; warum sollte nicht, was im Einzelnen geschieht, in angemessener Weise im Großen der Kirche geschehen können? Lebendige Mannigfaltigkeit ist jedenfalls besser als leblose Eintönigkeit, wovon England und Amerika die klarsten Beweise liefern gegenüber einem hierarchischen und einem vielfach verknöcherten Staatskirchenthum. Unser Wissen ist Stückwerk und die Besten und Frömmsten können in wichtigen oder minder wichtigen Lehrfragen aufrichtig differiren und so Veranlassung geben zu verschiedenen Kirchenbildungen, wie ja hiervon Lehrdifferenzen häufig die Ursache gewesen sind; häufig jedoch werden bloße ganz unwesentliche Abweichungen in Nebendingen, besonders der Regierungsform, die Ursache von kirchlichen Spaltungen und Neubildungen, oder auch eine bloße Verschiedenartigkeit der Entstehungsweise (wie z. B. bei der Evangelischen Gemeinschaft und den deutschen bischöflischen Methodisten), die der Natur der Sache nach nur für eine kurze Zeit Bedeutung haben kann. Erfreulich ist es wahrzunehmen, wie trotz der vielfachen äußern Zersplitterung die gegenseitige Liebe und die Einigkeit des Geistes am Zunehmen begriffen ist; aber sollte diese zunehmende Einigkeit nicht auch eine Abnahme jener Zersplitterung zur Folge haben? Wäre es nicht bald hohe Zeit und durch das gemeinsame Interesse des Reiches Gottes geboten, solche unwichtige und (man darf sagen) oft kleinliche Differenzen bei Seite zu setzen und sich die Hand auch zur äußern Einheit zu reichen?

4. Allgemeinheit und Apostolicität. Credo sanctam ecclesiam catholicam, ich glaube an eine heilige katholische Kirche, heißt's im apostolischen Glaubensbekenntniß. Katholisch bedeutet allgemein, und so heißt die auf dem ganzen Erdboden zerstreute eine Kirche, die in viele Lokal- und Einzelkirchen zerfällt, aber sie zugleich alle umfaßt und zu welcher alle gehören, so lange sie noch Abzeichen des göttlichen Ursprungs oder der Apostolicität an sich tragen. Denn was Apstg. 2, 42 von der ersten Gemeinde gesagt ist (getauft waren sie schon), sind noch immer die Hauptstücke und Merkmale des Apostolischen. In der Apostel Lehre, also in Gottes Wort verharren beides, im Glauben und Leben, der Sakramente recht gebrauchen, innige Gemeinschaft mit Christus und den Seinen pflegen (ein Herz und eine Seele sein) und im gläubigen Gebet stets den nöthigen Lebenszufluß aus Gottes Reichthum in sich aufnehmen, das heißt auf dem „Grunde der Apostel und Propheten ruhen da Jesus Christus der Eckstein ist." Wo immer diese Stücke sich noch finden und betrieben werden, da ist die wahre Kirche Christi, der Name sei welcher er wolle; und in dem Maße, in welcher sie zurückgedrängt oder verkümmert sind, in dem Maße ist die wahre Kirche selbst abhanden gekommen, sei der äußere Schein auch noch so glänzend und das Schaugepränge eines hohlen Ceremoniells noch so großartig. Hiernach sind die Ansprüche der römischen Kirche, und in geringerem Grade die der (anglikanischen) Episkopalkirche auf Allgemeinheit und Apostolicität zu bemessen. Von apostolischer Succession weiß die Schrift nichts, und sich damit brüsten ist ebenso verkehrt als mit dem Irvingianismus das Apostolat fortsetzen und in der Zwölfzahl stets vollzählig erhalten zu wollen. Weder Papst noch Bischöfe sind die Gewähr für die Wirklichkeit des Apostolischen, sondern allein die thatsächliche Uebereinstimmung im Glauben und Leben, so daß möglicherweise kleinen Kirchengemeinschaften mit größerem Rechte dies Prädikat beigelegt werden kann als einer glänzenden Welt- oder Hochkirche mit Papst und Bischof an der Spitze.

5. Streitende und triumphirende Kirche. Dies ist nicht gerade der Gegensatz von Diesseits und Jenseits, wiewohl ersteres freilich nur vom jetzigen Aeon gelten kann und letzteres hauptsächlich von dem künftigen Aeon der Vollendung gilt. Doch bereits hienieden ist die Kirche nicht bloß die streitende, sondern auch die siegende. Wie könnte ihr der endliche Vollendungstriumph gewiß sein, wenn sie nicht bei allem zeitweiligen scheinbaren Unterliegen im Krieg mit den Mächten der Finsterniß im Großen und Ganzen stets den Sieg davon trüge! Selbst als kleine Herde braucht

sie sich nicht zu fürchten, sie ruht auf Felsengrunde, und ihre einzelnen Glieder sogar sind in der göttlichen Allmachtshand geborgen, und der mitten unter den goldnen Leuchtern Wandelnde waltet in und über ihr als Schutzpanier, von welchem alle Angriffe wirkungslos abprallen (1 Kor. 3, 11; Hebr. 13, 8; Luk. 12, 32; Joh. 10, 28. 29; Offb. 1, 12 ff.). Sogar Verfolgungsstürme und scheinbare Niederlagen müssen zu ihrer Förderung dienen, indem sie zu ihrer Reinigung und Veredelung gereichen und so sie zur erfolgreicheren Lösung ihrer Aufgabe tüchtig machen. Jeder Sieg aber, den sie hienieden erringt, ist eine Vorfeier ihres einstigen glorreichen Vollendungstriumphs.

§ 83. Die Kirche als sich darstellende Organisation. Wiewohl sie nach einer Seite hin nicht von dieser Welt ist, so muß sie sich doch in derselben darstellen und ihr gegenüber sich behaupten, wie es ja auch ihre Aufgabe ist dieselbe so viel als möglich mit ihrem Leben zu durchdringen und Christo unterthänig zu machen, und dazu bedarf sie einer angemessenen (Form) Verfassung als Organ ihrer Thätigkeit. Jedes Glied soll nach dem Maße seiner Kraft zur Förderung des Ganzen beitragen, aber die Funktionen der Predigt, der Sakramentsverwaltung und Seelsorge sowie der Sorge für und Leitung der geistlichen und weltlichen Angelegenheiten kann weder die Sache aller Einzelnen noch der Kirche in ihrer Gesammtheit sein, sondern die Sache nur von solchen Personen die als Repräsentanten der Gesammtheit anerkannt und mit der Kirche Vollmacht betraut sind, worin zugleich die Anerkennung ihrer entsprechenden Begabung und, hinsichtlich der Diener des Worts, ihrer göttlichen Berufung liegt. Als solcher Organismus tritt sie nicht in Gegensatz zum Staat noch auch in ein Dienstverhältniß, sondern in's Verhältniß gegenseitiger Wechselwirkung, in welchem er ihr seinen schützenden Arm leiht, sie aber von Innen heraus ihn mit den Grundsätzen des Evangeliums zu durchdringen sucht, wie sie ja überhaupt den Trieb und Beruf der Ausbreitung über und durch alle Völker hin in sich fühlt.

1. Die Kirchenverfassung darf eine mannigfaltige sein. Der direkte Gegensatz hiervon ist die Lehre der römischen Kirche, die alles kirchliche Leben in dieselbe eine Form und Jacke einzwängen und jenem also ein für alle Mal die Art und Weise seiner Manifestation vorschreiben will. Allein das ist der Verkennung der Mannigfaltigkeit des natürlichen

und des demgemäß gearteten religiösen Lebens gleich. Bereits im apostolischen Zeitalter finden wir eine Veränderung im Fortgang begriffen. Die Apostel waren die berufenen Zeugen Christi und Stellvertreter seiner Autorität sowie die speciellen Inhaber seines Lebens und seines Geistes (Matth. 10, 1 ff.; Mark. 3, 14 ff.; vgl. §77, 6); der Natur der Sache nach konnten keine Spätern im selben Verhältniß zu Christus stehen wie sie und ihr Amt, das Apostolat, hört daher mit ihrem Tode in der Kirche auf. Sie waren so lange die einzigen Beamten, in welchen alle Funktionen der Gemeinde sich concentrirten, bis diese hinreichend gegründet und erstarkt war, um, da die Arbeit sich mehrte, aus ihrer Mitte Hülfeleistung zu gewähren. Es waren zunächst leibliche, nicht geistliche, Angelegenheiten um die es sich handelte und welche zu ordnen jene sieben Diakonen (Apstg. 6, 2 ff.) unter dem Vorsitz der Apostel gewählt wurden, um diesen mehr Zeit zur Besorgung der speciell geistlichen Angelegenheiten zu lassen. Erst später verkündigten auch sie das Wort (Apstg. 6, 8; 8, 5 ff.), ohne daß sie jedoch sogleich als Evangelisten wären bezeichnet worden. Von neutestamentlichen Propheten ist erst Apstg. 11, 28 f. (vgl. 21, 10 ff.) die Rede. Die Gabe der Weissagung, die ihnen gemeinhin eigen sein mochte, war nicht sowohl das charakteristische Kennzeichen als der hohe Grad göttlicher Begeisterung, der sie nach Art des Stephanus auszeichnete und ihrer Rede eine gewaltige Ueberzeugungskraft verlieh; sie können daher zugleich Evangelisten, für besondere Aufgaben ausgerüstete Evangelisten gewesen sein, und als solche werden sie wahrscheinlich Apstg. 13, 1 neben den διδάσκαλοι, Lehrern, genannt, welche das Wort in ruhigerer, mehr erklärender und erbauender Form vortrugen. 1 Kor. 12, 28 und Eph. 4, 11 werden nun Apostel, Propheten, Evangelisten und Lehrer neben einander gestellt, wie sie eben damals zur Auferbauung der Gemeinde Christi thätig waren, womit aber gerade nicht gesagt ist, daß alle diese Aemter bleibende sein sollen. Denn es werden auch Wunderthäter genannt, und solcher müßte es sonst gleichfalls heute noch geben. Sogar prophetisch-begeisterte Evangelisten müssen dem geordneten Dienst am Wort nicht nothwendig sein; doch sind zu keiner Zeit dem Herrn der Kirche Vorschriften zu machen, und zumal in unserer Zeit tragen eine Anzahl geistgesalbter Evangelisten das Siegel göttlicher Berufung unverkennbar an sich. Auffallend scheint es, daß in obigen Stellen keine Diener und Aeltesten angeführt werden, die doch hervorragende Kirchenämter waren (Apstg. 14, 23; 20, 17) und in den Pastoralbriefen, von den Aposteln abgesehen, als der Inbegriff aller Uebrigen zu gelten scheinen. Sie sind jedoch theils

in den Lehrern und theils in den Helfern und Regierern (ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις) mitbenannt. Als die eigentlichen Inhaber des Lehramts und der Kirchenleitung repräsentiren gerade sie diejenigen Amtsfunktionen, deren Ausübung zum Gedeihen der Kirche unentbehrlich sind. Die Aeltesten oder Presbyter waren zugleich Bischöfe (Apstg. 20, 17. 28; 1 Tim. 3, 1 ff.; Tit. 1, 5—7), der letzteren daher mehre in derselben Gemeinde, was nun wohl keineswegs ausschließt, daß einigen Aeltesten ein weiterer Wirkungskreis und umfassenderes Aufseheramt als andern übertragen werden kann und sie in auszeichnender Weise den Bischofstitel tragen dürfen, sich jedoch am besten damit vertragen dürfte, diesen Titel nicht sowohl als Bezeichnung eines höheren Amtsgrades als eher nur einer umfangreicheren, mehr einer ganzen oder Theilkirche geltenden Wirkungsweise zu betrachten. Für übertragene apostolische Succession und einen hierarchischen Amtsbegriff ist jedenfalls kein Anknüpfungspunkt geboten. Unter dieser Einschränkung darf die Schriftgemäßheit verschiedenartiger Kirchenverfassung je nach Zeit und Ort begründet gelten; wäre stereotype Einerleiheit allein das Normale, so würde der Herr sich nicht zur Mannigfaltigkeit bekannt haben, wie er doch gethan und noch thut (vgl. Glaubensart XVIII).

2. Der Dienst am Wort und die Gemeindeleitung. Dieses sind unumgänglich nothwendige bleibende Amtsfunktionen und lassen sich nicht wohl trennen. Einige Diener des Wortes mögen mehr als andere mit der Regierung betraut werden, aber keiner kann sich der Verpflichtung dazu entziehen, zumal jede Gemeinde einen Kirchenkörper im Kleinen bildet, der in Uebereinstimmung mit dem Ganzen und mit Rücksicht auf sein eignes Gedeihen regiert werden muß. Und jedenfalls steht gemäß göttlicher Verordnung (1 Thes. 5, 12. 13; 1 Tim. 5, 17) ihm die Oberleitung zu, wenn freilich auch die specielle Verwaltung der zeitlichen Angelegenheiten Andern zu übertragen ist und in unsern Tagen die Sonntag-Schule und anderweitige kirchliche Aufgaben die Hilfsthätigkeit vieler Gemeindeglieder nöthig macht. Der Dienst am Wort bleibt die Hauptsache, einschließlich der Verwaltung der Sakramente, in welchem zugleich das Schlüsselamt mit einbegriffen ist. Ueber die Bedeutung von diesem ist bekanntlich viel gestritten worden. Nach römischer Auffassung ist es von Petrus auf die Päpste als seine Nachfolger übergegangen, der Papst aber kann die Schlüsselgewalt auf die Bischöfe und diese wieder auf die Priester übertragen, und diese machen davon in der Absolution ihrer Beichtkinder den rechten Gebrauch. Die protestantische Auffassung hat die Autorität solcher

Absolution in die Vollmacht, auf Gottes Geheiß den Bußfertigen und Gläubigen die Vergebung der Sünden anzukündigen, umgeändert. Eigentlich ist jedoch damit nichts Specifisches ausgesagt, denn Ankündigung der Sündenvergebung auf Buße und Glauben hin ist die evangelische Predigt an und für sich selbst. Matth. 16, 19 ist Petrus angeredet, weil sein Bekenntniß es mit sich brachte, Kap. 18, 18 sind die Apostel insgesammt angeredet und damit der römische Irrthum verurtheilt, wornach von Petrus aus die Schlüsselgewalt dem Papst inhäriren soll; Kap. 18, 15—17 aber wird die Gemeinde als solche als Inhaberin derselben gekennzeichnet und ihr Inhalt dahin bestimmt, daß jene die Befugniß habe, einzelne Mitglieder geschehener Vergehungen wegen durch ihre Vertreter mit angemessener Rüge und Vermahnung oder gar mit Excommunikation zu bestrafen, also Zucht zu üben und von sich hinauszuthun wer böse ist, die Bösen sind aber desgleichen vom Himmel selbst ausgeschlossen. Demnach eignet der Kirche die Machtbefugniß darüber zu entscheiden, wer als zugehörig zu ihr betrachtet werden soll und wer nicht — die Bestimmung des Gliederrechts. Nach obigem handelt es sich allerdings zunächst um verhältnißmäßige Reinerhaltung im Leben, aber da das Leben naturgemäß vom Glauben beeinflußt wird, so ist das Recht der Bestimmung desjenigen was zu glauben ist mit einbegriffen. In allen nebensächlichen Lehren, die in keinem nothwendigen Zusammenhang mit dem Leben stehen, muß volle Meinungsfreiheit gewährt, was hingegen für Glauben und Leben von entscheidender Bedeutung ist, hervorgehoben und festgestellt werden. Zu letzterem allein berechtigen die neutestamentlichen Beispiele (1 Tim. 1, 20; 2 Tim. 2, 17. 18; 2. Joh. 9, 10), die einzig nur die Stellung zu Christus betreffen. Es versteht sich aber, daß jede Sonderkirche das Recht hat, auf Wahrung ihres einmal festgestellten und angenommenen Glaubensbekenntnisses von Seiten ihrer Glieder zu bestehen.

3. Uebertragung ihrer Vollmacht, Ordination. Im Neuen Bunde sind alle Gläubigen Priester (1 Petr. 2, 9) und einen besonderen Priesterstand der Vermittelung mit Gott gibt es nicht. Die Diener des Worts sind Repräsentanten der Gemeinde, aus ihr hervorgegangen, von ihr beglaubigt und mit ihrer Vollmacht betraut. Schon ihre Aussonderung ist ein Akt der Gemeinde, die dabei das Augenmerk zu richten hat nach der nöthigen natürlichen Begabung und der göttlichen Geistesausrüstung oder dem besonderen göttlichen Ruf, der sich weder zeigen wird, wo ersteres mangelt noch wo letzteres ausbleibt, aber als gewiß vorhanden sich bekundet,

wo beides verbunden erscheint (Apstg. 6, 3. 5. 6; 13, 2). Wie schriftgemäß ist daher die Anordnung, daß einer, der sich zum Predigtamt meldet, vorerst die Empfehlung der Gemeinde haben muß, ehe sein Ansuchen berücksichtigt werden darf. Urständet und inhärirt aber die Vollmacht des Predigtamts in der Gemeinde (Kirche), so kann in der Ordination nichts anderes stattfinden als die Uebertragung solcher Vollmacht. Dies ist aus den angeführten Stellen recht klar ersichtlich, besonders aus Apstg. 13, 3., wo es nach dem Wortlaut scheinen könnte, die ganze Gemeinde habe Paulus und Barnabas die Hände aufgelegt, dies jedoch jedenfalls nur durch die von ihr dazu bestimmten Vertreter geschah. Sogar die Apostel vollzogen die Handauflegung nicht eigenmächtig; wiewohl 2 Tim. 1, 6 Paulus sich als Hauptperson nennt bei der Ordination des Timotheus, so wurde er jedoch von den (dem Collegium der, πρεσβυτερίου) Aeltesten als den speciellen Vertretern jener besondern Gemeinde unterstützt — es war also doch ihre That, die sich zuhöchst in Paulus als dem Repräsentanten der Gesammtkirche verkörperte. Wie schriftwidrig erweisen sich demgegenüber alle päpstlichen und hochkirchlichen Anmaßungen! Die Ordination ist zugleich Anerkennung des göttlichen Rufs und der Befähigung zu dem Amt wozu sie weiht. Ihrem Begriff zufolge geschieht also in ihr keine Mittheilung der Gnade (Amtsgnade), doch kann sie zum Segen gereichen und zu reicherer Geistestaufe empfänglich machen, wenn die inhaltschweren Gedanken recht erwogen werden, die sie anregt (vgl. die zwei letzten Schriftstellen).

4. Verhältniß zum Staat. Die Kirche hat in ihrem bisherigen geschichtlichen Verlauf je nach Verhältniß verschiedene, ja einander entgegengesetzte Stellungen zum Staat eingenommen und nimmt sie heute noch ein. Zuerst verachtet und verfolgt, dann geduldet und gepflegt und durch Constantin zu einer mitbestimmenden Macht in der Politik erhoben, hat sie im Mittelalter über Kaiser und Reich sich emporgesetzt und die oberste Herrschaft über die Völker sich angemaßt. Durch die Reformation zum theilweisen Aufgeben ihrer Ansprüche gezwungen hat die römische Kirche endlich ihre weltliche Herrschaft eingebüßt, ist jedoch in einigen Ländern immer noch eng mit der Politik verschwistert, die griechische aber ist in Rußland unter der höchsten Autorität des Czaren maßgebend für den Glauben des russischen Reichs, während der Protestantismus theils im Staatskirchenthum in inniger Vereinigung mit der Staatsmacht steht, theils der eigenen freien und vom Staate unabhängigen Entwickelung überlassen ist, wie in England (Dissenters) und besonders in Amerika. Daß sie beides in herrschender und

in dienender Stellung mehr oder weniger ihren Aufgaben genügen kann, lehrt die Geschichte, daß aber bei voller Freiheit des Glaubens und Lebens und bei selbstständiger vom Staate unabhängiger Verfassung sie ihre göttliche Eigenthümlichkeit am besten wahren und ihre göttliche Mission am erfolgreichsten lösen kann, das ist aus Geschichte und Erfahrung besonders der Gegenwart klar ersichtlich, solche Stellung daher auch mit Gottes Willen und der Schrift am meisten im Einklang. Der Schutz, den ihr der Staat gewährleisten soll, geht aus Röm. 13 hervor; ihre Ebenbürtigkeit mit diesem aus des Herrn bekanntem Ausspruch: „So gebet dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gotte was Gottes ist;" die Unvereinbarkeit einer weltlichen Herrschaft mit ihrer Natur aus der Thatsache, daß Christi Reich nicht von dieser Welt ist, sondern ein Reich der Wahrheit und Liebe, welches die Kirche nicht mit fleischlichen, sondern mit geistigen Waffen zu verbreiten hat; die Unangemessenheit aber einer dienenden geknechteten Stellung ergiebt sich daraus, daß eine solche ihr Leben hemmt und einengt, ihre freie Bewegung hindert und der Erfüllung ihrer Aufgabe störend im Wege steht. Das wahre ideale Verhältniß ist das der freien Selbstbewegung in und neben dem Staat, wie es in Amerika besteht, was freilich die wichtigste Dienstleistung nicht ausschließt, sondern einschließt. Indem sie lebendige Glieder des Leibes Christi, also wahre Christen anwirbt, ist ihr Absehen zugleich darauf gerichtet, dem Staat gute Bürger zu erziehen, den Grundsatz der Nächstenliebe und Brüderlichkeit auf den Leuchter zu stellen und zu verbreiten. Daß die Liebe, welche in der goldenen Regel einen sprechenden Ausdruck findet und deren Verkörperung sie sein und um deren allgemeine Anerkennung und Verbreitung sie bemüht sein soll, zum Grundgesetz des Staats erhoben, diesen selbst zu einem herrlichen Friedens- und Glücksstand führen und die großen Gefahren des Socialismus, Anarchismus und Nihilismus beseitigen würde, ist gewiß und beweist wie eng das Wohl des Staats mit dem ihrigen verknüpft ist.

5. Die Mission der Kirche. Dieselbe ist bereits im letzten Satze theilweise angedeutet. „Schriftgemäße Heiligkeit," wahre Religion hat sie in die Herzen zu pflanzen nnd über die Länder hin zu verbreiten. Sie hat den Sauerteig des Evangeliums, der seinem innern Wesen nach ein Süßteig der Lauterkeit und Wahrheit ist, unter die Völkermassen in Gährung zu bringen und nicht zu ruhen, bis das ganze durchsäuert, durchläutert und vom Gährungsprincip angeeignet ist. Der Auftrag, alle Völker zu Jüngern Christi zu machen, ist heute noch in voller Geltung und wie

nie zuvor in der Ausführung begriffen. Die Heidenwelt steht überall dem Evangelium geöffnet und die Kirche hält mit demselben ihren Einzug. Wo noch vor Kurzem Nacht und Finsterniß des Götzendienstes herrschte, da leuchtet jetzt auf Berg und Thal das Kreuz von Golgatha. Dennoch ist die Arbeit kaum begonnen. Zur Muße ist keine Zeit. Vorwärts muß die Losung sein! Während weit in der Ferne des Meisters Auftrag erfüllt wird, ist Daheim das Haus in Ordnung zu halten und das göttliche Leben allen Ernstes zu pflegen und zu mehren, damit es an Kraft zur Lösung der vielseitigen und schweren Aufgabe nicht gebreche.

Des vierten Theils dritte Abtheilung.

Die Heilsvollendung,

— oder —

Die Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie).

Vorbemerkung. Die christliche Religion ist die Religion des Glaubens und der Liebe; im Glauben wird das dargebotene Heil ergriffen, in der Liebe wird das neue Geistesleben bethätigt. Noch heute lebt der Gerechte seines Glaubens und ist Liebe des Gesetzes Erfüllung. Durch den Glauben führt der Christ ein verborgenes Leben mit Christo in Gott, und das innere triebkräftige Wesen solcher Lebensgemeinschaft ist die Liebe. Aber so göttlich diese Liebe auch ist und so real diese Lebensgemeinschaft, sie bleibt hienieden immerhin mit mancherlei Unvollkommenheit behaftet. Die Sünde hat des Menschen Kräfte zerrüttet und in's Gesammtleben eine Verkehrtheit hineingebracht, die eine angemessene Verwirklichung und Darstellung des innern Erfahrungslebens unmöglich macht. Selbst die Frömmsten haben über ihre Mängel und Gebrechen Klage zu führen, finden sich manchmal von den Mühsalen der Zeit niedergedrückt, von den Schwächen des Fleisches eingeengt und beschwert. Daher die Sehnsucht nach einer vollkommeneren Art und Weise des Daseins, in welchem der Flug des Geistes nicht länger von den Fesseln der Sinnlichkeit gehemmt wird, wo nichts mehr den Strom der Lebensbewegung stört oder aufhält und die Gemeinschaft mit dem Herrn nunmehr eine ungetrübte ist und zur Sonnenhöhe himmlischer Herrlichkeit verklärt. Je inniger die Liebe zu ihm, desto mehr wird das Unangemessene

des diesseitigen Stückwerks empfunden, denn „wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen." Eben weil Christus das Leben eines Paulus ist, ist Sterben sein Gewinn und möchte er lieber Daheim sein bei dem Herrn als noch länger im Fleische wallen (Phil. 1, 21 f.), denn dann erst, das weiß er, kann seine Liebe zu ihm sich ungehemmt entfalten und das ganze zu Gott geschaffene Wesen seine Vollendung feiern. So lebt denn der Christ nicht bloß in der Gegenwart, sondern auch in der Zukunft. Der göttliche Akt wodurch er zu einem neuen Menschen wurde, hat ihn dem Vergänglichen und Bloßirdischen gleichsam entrückt und das Streben nach Unvergänglichem, Göttlichen in ihn eingesenkt. Die christliche Religion ist im eminenten Sinne die Religion der Hoffnung (1 Petr. 1, 3. 4).

Und was vom Einzelnen gilt, das gilt von der gesammten Kirche. Die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen und, ob sie auch eine kleine Heerde sei, das Reich ist ihr beschieden. Je weniger der Wirklichkeitszustand mit ihrer Idee übereinstimmt, desto stärker das Verlangen nach Realisirung derselben, nach der Wiederkunft des Herrn, um sie zum Triumph über die Feinde und zur Vollendungsherrlichkeit zu führen, die er ihr verheißen hat. Aber selbst bei friedlicher ebenmäßiger Entwickelung und dem segensreichen Voranschreiten ihrer die Welt umfassenden Aufgabe kommt dies Verlangen ihr nicht abhanden, wie die Gegenwart zur Genüge beweist, denn der Widerspruch der gegebenen Wirklichkeit mit dem zu erreichenden Ideal bleibt immer noch groß genug. Und wäre es an dem, daß solch' Verlangen ihr abhanden kommen wollte, so müßte der Herr sein Reichswalten so einzurichten wissen, daß es auf's Neue in ihr rege würde.

Denn auch auf Gottes Seite liegt die Nöthigung hinzuwirken auf die Beseitigung des Widerspruchs zwischen dem was ist und dem was sein soll. Die Erlösung durch Christum ist dazu gestiftet, die Sünde und ihre Macht zu vernichten und die verkehrte Weltwirklichkeit in das reine Licht gottgedachter Idealität zu verklären. So sahen wir auf verschiedenen Punkten unserer bisherigen Lehrentwickelung. Er wird demnach dafür zu sorgen wissen, daß der Trieb und das Streben nach Vollendung in der Kirche lebendig bleibe und es durch sie unverweilten Schritten der Vollendung entgegengehe. Die Heilsvollendung des Einzelnen wird durch den Tod vermittelt und kann erst mit der Vollendung der Kirche (und Welt) zur völligen Ausreifung gelangen, diese aber findet statt bei der persönlichen Wiederkunft des Herrn, die also den Mittelpunkt der ganzen Eschatologie bildet und mit welcher die Auferstehung der Todten und das Endgericht in unmittelbarem

Zusammenhang stehen. Ein tausendjähriges Reich diesseitiger persönlicher (sichtbarer) Christusherrschaft vor dem Ende gibt es also nicht, ohne daß wir jedoch deßhalb der Aufgabe überhoben wären, das Wahre an dieser Idee zu ermitteln. Demnach käme noch Folgendes zur Verhandlung: Tod und Unsterblichkeit, der Zwischenzustand, das tausendjährige Reich, die Wiederkunft Christi, die Auferstehung der Todten, das Endgericht, das Endgeschick der Bösen und Guten und die schließliche Vollendung.

§ 84. Tod und Unsterblichkeit. Der Tod, im jetzigen sündigen Weltzusammenhang ein naturgemäßes Ereigniß, ist doch dem wahren Begriff und der göttlichen Bestimmung des Menschen zuwider, und seine dem Leben aus Gott widersprechende Zerstörungsmacht wird auch vom Christen schmerzlich empfunden, zugleich aber in lebendiger Glaubensgemeinschaft mit Christo besiegt und überwunden. Des heiligen Geistes Siegel seiner Kindschaft ist zugleich das Siegel seiner Unsterblichkeit, woraus sich erklärt, daß so wenig die Schrift Beweise für's Dasein Gottes aufstellt sie ebensowenig an Aufstellung von Beweisen für die Unsterblichkeit des Menschen denkt, mit dem Gott in ein persönliches Lebensverhältniß tritt, das ohne ewige Dauer keinen Sinn hat.

1. Der Tod ein nothwendiges Naturereigniß. Die Allgemeinheit der Todesherrschaft ist unwidersprechlich. Sie muß nothwendig sein, weil sie sonst in keinem Zusammenhang mit göttlicher Anordnung stünde, dann aber auch das Neuentstehen des Lebens aus dem Tode der Zufälligkeit anheimfiele. Nothwendig ist der Tod um dem Leben Raum zu geben. Wäre (z. B.) der Mensch nicht sterblich, die aufeinanderfolgenden Generationen hätten jeden Fußbreit Erde bereits millionenfach, nicht bloß tausendfach, angefüllt, und Millionen Erden würden dem Bedürfniß der dann vorhandenen Bevölkerung lange nicht genügen. Die Erfahrung bestätigt die Naturhaftigkeit des Todes. Wie die Pflanze aus der Erde emporsproßt, wächst, blüht, die Stadien ihres Lebenskreises durchläuft, um sodann zu verwesen und in's allgemeine Naturleben zurückzusinken, so gewahren wir auch beim Menschen Anfang, fortschreitendes Wachsthum, Höhepunkt der Entwickelung, von wo aus die Lebenskräftigkeit abnimmt, um nach Aufbrauch ihres möglichen Kraftaufwandes am Nullpunkte, d. h. am Tode anzugelangen. Und scheinbar gilt dies vom ganzen Menschen, der Seele nicht minder als dem Leibe. Es mangelt ihr die Kraft fort-

dauernder Begeistung und der in ihr waltende Geist als Princip des Lebens hat nur ein beschränktes Maß von Beseelungsmacht eben wie der Geist der Thiere auch, und ganz gleicherweise geht es daher mit beider Lebensodem-(geist) zu Ende (Pred. 3, 19 f.).

Aber ist denn bei beiden der Tod dasselbe absolute Naturereigniß? Nein. Pflanze und Thier sind bloße unselbstständige Besonderungen des allgemeinen Naturlebens, den Wellen des Meeres gleich die in's Ganze der Oberfläche sich wieder ausbreiten, der Mensch hingegen eine Concentrirung des Naturlebens die durch Einsenkung des göttlichen Geisteseinhauchs zum Mittelpunkt fortgehender Lebenswirkungen bestimmt ist. Ursprünglich war es gleich möglich für ihn nicht zu sterben (posse non mori) und zu sterben (posse mori), und diese letztere Möglichkeit ist durch die Sünde zur unausweichlichen Wirklichkeit geworden. „Welches Tages du davon issest, buchstäblich: am Tage deines Essens davon (בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ) wirst du des Todes sterben." Diese Androhung ist mit dem nachherigen langen Leben Adam's keineswegs im Widerspruch; am Tag seiner Sünde fand die Todesmacht Eingang und unterstellte ihn der Nothwendigkeit, der seither keiner seiner Nachkommen entgangen ist (1 Mos. 2, 17; 3, 17 ff.). Ein nothwendiges Naturereigniß ist der Tod also in dem sündigen Weltzustand, bei eingehaltener sündloser Entwickelung wäre er es nur gewesen, wenn die Leibesbeschaffenheit unverändert geblieben, die angedeutete Uebervölkerung also eingetreten wäre und die vorhandenen Lebensbedürfnisse nicht hätten befriedigt werden können.

2. Dem Begriff und der Bestimmung des Menschen zuwider. Die zuletzt angedeutete Möglichkeit involvirt einen Widerspruch, da sie voraussetzt, daß bei sündenfreier Entwickelung, welche nach der Schrift doch gottgewollt war, Gott kein Mittel gewußt hätte seine Intention mit dem Menschen zu erreichen und durch den Tod dieselbe sich hätte müssen verderben lassen aus purer Rathlosigkeit. Allein die Möglichkeit nicht zu sterben sollte zur Sterbeunmöglichkeit sich steigern und umgestalten durch den Genuß vom Lebensbaume, durch freigewolltes Verbleiben in der Gemeinschaft Gottes und fortgehendes Gekräftigtwerden aus dessen ihm zuströmenden Lebensreichthum. Das hätte auch den Leib in eine vergeistigte und gewissermaßen vergöttlichte Seinsweise emporgehoben und zum adäquaten Darstellungs- und Bethätigungsorgan eines in Gott seligen Geisteslebens gestaltet. Solches war des Menschen ursprüngliche Bestimmung, welche durch die Sünde gehemmt ist, ja durch den Tod in's Gegentheil ver-

kehrt scheint. Anstatt das natürliche in's geistliche Leben zu verklären, ist der Mensch im Tode der zerstörenden Naturmacht unterworfen, die seine gottgesetzte Bestimmung selbst vernichtet und daher seinem wahren Wesensbegriff widerspricht, ja denselben geradezu aufhebt. Denn der eigentliche Begriff des Menschen ist die Gottebenbildlichkeit, und seine daraus erwachsende Bestimmung ungetrübte vollkommene selige Lebensgemeinschaft mit Gott; die volle Consequenz des Todes ist jedenfalls die Zerstörung jener und Vernichtung dieser, es sei denn er gilt nur dem Leibesleben und läßt das Geistesweseu unberührt. Allein wir lesen ja von einem Todtsein in Sünden und einem Ohnegottsein in der Welt (Eph. 2, 1. 12), dessen volle Consequenz die ewige Trennung von Gott, der ewige Tod ist (Offb. 20, 13. 14), und von eben dieser Todesmacht der Sünde ist der (Leibes)tod die theilweise Auswirkung; also muß auch Geist und Seele von demselben betroffen werden. Auch sie sterben in gewissem Sinne, bekommen ihre Ohnmacht zu empfinden. Der Seele Bestimmung ist es, den Leib mit dem Leben des Geistes zu erfüllen, ihn zu beseelen, zu durchgeisten, des Geistes Herrschaft über den Leib zu vermitteln und zur offenkundigen Darstellung zu bringen; dieser Bestimmung geht sie im Tode verlustig, sie ist nicht länger im Stande die Naturkräfte des Leibes in quellender Lebenseinheit zusammenzuhalten, die Zerstörungsmächte tragen über sie den Sieg davon und sie muß die Flucht ergreifen. „Indem aber die Seele den Leib verläßt, wird auch der Geist, welcher mittelst der Seele den Leib durchwaltete, von ihm isolirt. Diese Isolirung ist, wenn wir den Tod an sich als Strafe der Sünde betrachten, ganz und gar keine Befreiung. Denn im Leibe zu wohnen, ihn zu beseelen und in ihm sich darzuleben ist des Menschengeistes anerschaffene Natur und Bestimmung. Es ist also ein widernatürlicher Zustand, in welchen der Geist inmitten des Sterbens zurückgeworfen wird. Die Niederlage der Seele ist auch die Niederlage des Geistes" (Delitzsch). Das Todesdunkel, in welches Sterbende hinabsinken, befällt nicht bloß die leiblichen Sinne, der Geist selbst wird umnachtet und eine zeitlang wenigstens in Unbewußtsein zurückversetzt; wie ein General, der nach tapferer Gegenwehr in Unordnung das Feld räumen muß, kann er erst nach längerer Einkehr bei sich selbst seine Kräfte wieder sammeln und in die Leuchte des Bewußtseins stellen. Aber dann wird er zunächst schmerzhaft seines Verlustes gewahr und sehnt sich nach Wiedervereinigung mit dem Leibe. Dies ist sicher das Naturgemäße, wenn der Leib mit zum wahren Wesensbegriffe des Menschen gehört, wenn jener nicht als fremdes Stoffgewand zu betrachten

ist, in das er eingehüllt war um es im Tode wieder als nutzloses Anhängsel von sich abzuwerfen. Das würde jedoch auf eine schriftwidrige dualistische Anschauung von der Materie hinweisen. Nach der Schrift ist gottgedachte Vollkommenheit für den Menschen nicht möglich ohne den Leib, und deßhalb ist der Tod auch für die Seele ein ihr Wohlsein schmerzhaft berührendes Widerfahrniß, das sie als Strafe der Sünde bitter zu erleiden bekommt.

3. Der Tod vom Glauben des Christen besiegt. Auch der Fromme bekommt das Widernatürliche des Todes zu erfahren; aber er nimmt das Todesverhängniß als gottgewollte Strafordnung von wegen der Sünde in seinen Willen auf, beugt sich mit Ergebenheit unter dasselbe, und klammert sich dabei an Gott den Fels seines Heils an, in welcher Glaubensthat er die Bürgschaft ewiger Lebensgemeinschaft mit ihm und also wahrer Unsterblichkeit findet. Schon der Psalmist ruft in solcher Glaubensgewißheit aus: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde; wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du, Gott, doch allezeit meines Herzens Trost und mein Theil." Der Christ aber weiß in seinem Erlöser die Macht des Todes, weil Sünde und Teufel, besiegt und überwunden; Christus ist sein Leben und, das weiß er, Sterben sein Gewinn. Denn durch Jesum Christum ist auch ihm der Sieg über Sünde und Tod geworden und triumphirend kann er ausrufen: „Tod, wo ist dein Stachel, Tod, wo ist dein Sieg!" (1 Kor. 15, 55, nach der besten Lesart). Hat die Todeszerrüttung mit und durch die Sünde begonnen, die vor allem als Geistesthat aufgefaßt sein will, so kann deren Rückgängigmachung und Ueberwindung nur durch Ueberwindung der Sünde selbst geschehen, und zwar zunächst im Geistesleben von dem sie ausgegangen ist. Diese Ueberwindung ist nun dem Princip nach schon in der Wiedergeburt gegeben und kommt in der Heiligung zu immer völligerer Auswirkung, bis sie, jedenfalls noch vor dem Tode, in gänzliche Ausscheidung der Sünde ausläuft. Die fortgehende Zunahme und Innigkeit der Lebensgemeinschaft mit Gott erleidet natürlich angesichts der Ewigkeit keinen Rückgang, sondern steigert sich zur höchsten Intensität, und so wird das Sterben selbst zu einer Glaubensthat, in der man allem Irdischen vollends den Abschied gibt und in stiller Siegesfreude den Geist in Gottes Vaterhände befiehlt (vgl. Apstg. 7, 59). Daher der hohe Friede und der hehre Lichtglanz der Ewigkeit, welcher sich oft über das Antlitz selig Sterbender verbreitet — der Abdruck himmlischer Hoheit und Siegesfeier. Der Tod behält auch so

sein Widernatürliches, aber es zeigt sich doch, daß er nur vorübergehende Bedeutung hat, daß er in den Sieg verschlungen ist und endlich dem Leben vollständig weichen muß — daß er der Vernichtung anheimfallen wird.

4. In dem Beweis des Glaubens sind die gewöhnlichen Beweise der Unsterblichkeit aufgehoben. Man hat in alter und neuer Zeit verschiedene Beweise für die Unsterblichkeit aufgestellt. Kahnis theilt sie ein in historische, philosophische und theologische. Der erstere zerfällt in das Zeugniß der Völker, indem der Unsterblichkeitsglaube so allgemein ist wie der Gottesglaube selbst, und in das Zeugniß der Weisen aller Zeiten. Die philosophischen Beweise sind der pneumatologische, in welchem man von der Immaterialität oder Einfachheit der Seele auf ihre Unauflösbarkeit schließt (so schon Plato), oder im selbstbewußten Ich die Forderung ewiger Dauer begründet findet; der teleologische, der in der Größe menschlicher Anlage, die hienieden nur einen Anfang der Entwickelung macht, eine Ewigkeitstiefe verborgen sieht, die einen unendlichen Vervollkommnungsfortschritt erheischt; der moralische, in dem die Forderung liegt, daß der in diesem Leben fortgehende und unlösbare Widerstreit von Tugend und Glück (auf Erden sind die Lasterhaften oft in Glück, die Tugendhaften in Unglück, s. Ps. 73) seine endliche Lösung finde und zur vollen Harmonie ausgeglichen werde.

Diese Beweise sind ungefähr von demselben Belang wie die gewöhnlichen Beweise für's Dasein Gottes—sie sind zum Erweis der Vernünftigkeit des christlichen Standpunkts von Wichtigkeit, auf diesem selbst aber entbehrlich, weil in ihm selbst die Gewähr der Unsterblichkeit liegt. Es verhält sich im Lichte derselben keineswegs so, daß der Mensch nur kraft der Erlösungsgnade fortbesteht, denn einerseits wäre dann Lebensfortdauer bloß für die Gläubigen gesichert und die Gottlosen verfielen der Vernichtung, und andererseits wäre jenes Zeugniß der Völker und Weisen aller Zeiten außerhalb des Christenthums rein unerklärlich, weil durch keine Wahrheit im eignen Wesensgrunde begründet; aber entbehrlich sind sie wie in des Tages Sonnenhelle die Morgendämmerung entbehrlich ist, weil auf biblischem Standpunkt sich die Unsterblichkeit von selbst versteht. Daß der Urquell alles Seins, der mit seinem Allmachtswort das All der Dinge ins Dasein gerufen, selbst Dasein haben muß, ist so selbstverständlich, daß es der Bibel thöricht erschiene dies erst beweisen zu wollen; und daß der Mensch, den Gott geschaffen und zur Lebensgemeinschaft mit sich selbst bestimmt hat, persönlich fortdauert auch bei scheinbarem Lebensuntergang, ist ebenso

augenscheinlich, weil Gott ja sonst seine Absicht nicht mit ihm erreichen könnte. Wie ließe sich Vernichtung als möglich denken, nachdem Gott Himmel und Erde in Bewegung gesetzt hat den in Sünden Gefallenen zu retten, nachdem er selbst Mensch geworden, um ihn zur höchsten Höhe der Aehnlichkeit mit sich zu erheben?

Hier ließe sich freilich entgegnen: Das mag von denen gelten, welche ihre Bestimmung zu verwirklichen bestrebt sind, aber von allen, welche die Erlösung durch Christum abweisen, gilt das Gegentheil — sie werden vernichtet. Allein einmal läßt sich dafür gar kein Schriftgrund anführen, denn die dafür beigezogenen Stellen sind nachweislich nicht so auszulegen und können bei gehöriger Einsichtnahme in den engeren und weiteren Schriftzusammenhang nicht so ausgelegt werden; und dann wird durch diese Ansicht die geschöpfliche Wesensgrundlage überhaupt so gefährdet und verkleinert, daß nicht einzusehen ist, wie irgend ein Mensch zu ewiger Lebensgemeinschaft mit Gott soll befähigt werden können. Die für Gott geschaffene und der Aufnahme seines Lebens fähige Wesensanlage ist bei allen die gleiche; könnte sie in irgend Einem völlig vernichtet werden, so würde sie an sich der nöthigen Tiefe ermangeln und es könnte bei Keinem zu jener Höhe der Gottähnlichkeit kommen, die vom Begriff wahrer Unsterblichkeit gefordert wird. Da es nun nach der Schrift zu dieser Höhe gewiß kommt, so muß die Fähigkeit individueller Fortdauer ohne Unterschied Allen gemeinsam sein. Freilich, man kann sagen, Gott, der diese Fähigkeit gesetzt, kann sie auch wieder zurücknehmen, der „Gott der Geister alles Fleisches" kann dieselben wieder zu sich sammeln; die Vernichtung der Gottlosen ist ihm also nicht unmöglich und kann sie ja als Strafe der Sünde treffen. Darauf ist schriftgemäß zu erwidern: Jedenfalls macht Gott von solch' absoluter Allmacht keinen Gebrauch, denn die Bösen werden ewige Pein leiden, das können sie aber nur, wenn sie selbstbewußt und also persönlich fortdauern.

Allerdings der Materialismus kann von keiner andern als höchstens einer Unsterblichkeit des Stoffs wissen. Ihm ist der Menschengeist die höchste Erscheinungsblüthe der Materie, die ihrer Substanz nach unvergänglich ist und nur ihre Form, diese aber auch fortwährend und tausendfach wandelt. Kein Atom fällt der Vernichtung anheim. Der Tod löst nur ihre sogeartete Verbindung auf und damit nimmt die Seele, deren Leben gerade in solcher eigenthümlichen Stoffmischung bestand, selbst ein Ende. Dem Pantheismus hingegen ist der Einzelgeist nur eine zeitweilige Verdichtung, Concentrirung des Allgeistes, der sterbend wieder in diesen sich auflöst.

Das Selbstbewußtsein straft beide Lügen, denn es weiß sich von der ununterbrochen fortgehenden Stoffwandelung unabhängig, wie vom Allgeist verschieden, und bekundet darin die Kraft ewiger Dauer. Beim Begriff eines persönlichen Gottes ist der Mensch Person gewordener Gottesgedanke, der Geist seine direkte Setzung. In ihm als göttlicher Idee liegt an und für sich der Begriff der Ewigkeit eingeschlossen. Was Gott zur Ebenbildlichkeit mit sich geschaffen, kann seiner Natur nach nicht vergänglich sein. Eben die Ewigkeit ihrer geschöpflichen Anlage ist es, was den Verdammten die Hölle zur Verdammniß macht, wie andererseits diese auf die Göttlichkeit ihrer Anlage und Bestimmung zurückweist, da nur wer hoch steht tief fallen kann.

Solches Fortleben ist jedoch bloße, ja wesensunwürdige persönliche Fortdauer, und weil wesenswidrig, daher kein wahres Leben sondern eigentlich Tod. Wahre Unsterblichkeit besitzt allein der Christ, der im heiligen Geist das Pfand seines himmlischen Erbes und damit des ewigen Lebens, ja Christus die Hoffnung der Herrlichkeit selbst in sich trägt, den Sohn Gottes der das Leben ist; wer an diesen glaubt der lebt ob er gleich stürbe, ja der wird nimmermehr sterben, weil von der Kraft unverwüstlichen Lebens getragen (Eph. 1, 14; Gal. 6, 8; Joh. 8, 51; 11, 26). Die Frommen allein, ewiger seliger Lebensgemeinschaft mit Gott theilhaft, erreichen ihre Bestimmung, und von ihnen ist daher hauptsächlich in Bezug auf Unsterblichkeit und Auferstehung die Rede; von den Gottlosen steht nur so viel nöthig ist, um über ihr Endgeschick nicht im Dunkeln zu lassen.

§ 85. Der Zwischenzustand. Es ist dies der Zustand, in welchen die Seele mit dem leiblichen Tode eintritt und worin sie verbleibt bis zur Zeit der Auferstehung und des Gerichts. Derselbe umfaßt sonach alle Abgeschiedenen. Im Alten Testament ist der allgemeine Name dafür Scheol, שְׁאוֹל, der zugleich als Oertlichkeit gefaßt wurde, und zwar vorerst als ein Ganzes, als allgemeiner Todtenbehälter, in welchem die Abgeschiedenen ein schattenhaftes Dasein führen; erst später wurde eine Unterscheidung gemacht zwischen dem Loos der Guten und Bösen. Im Neuen Testament ist dies von Anfang der Gesichtspunkt, wiewohl Hades, der griechische Name für Scheol, auch als Gesammtbezeichnung vorkommt. Christus hat Licht auch in das Todtenreich gebracht, und da das Schicksal der Einzelnen nach ihrer Stellung zu ihm sich bestimmt, so ist mit ihm auch dort

die Scheidung gegeben. Die Seelen harren dort der Vollendung und dem Gericht entgegen und können also als noch in der Entwickelung begriffen vorgestellt werden. Die Frage, ob sie mit einer Zwischenleiblichkeit bekleidet sind, ist zu verneinen, wenn damit mehr gemeint sein soll als die der Seele einwohnende Tendenz sich zu verleiblichen.

1. Der alttestamentliche Scheol. Es ist entweder abzuleiten von dem hebräischen Fordern, wornach Scheol der unersättliche Todtenverschlinger wäre, oder von einer Wurzelform, die Hohlsein, oder von einer dritten, die Höhle, Abgrund bedeutet (ähnlich wie das deutsche Höhle und Hölle verwandt sind) und also einen Raum bezeichnen würde, in welchem alle Todten Platz finden können. Der älteste Ausdruck für die Idee ist: Gesammeltwerden zu seinem Volk, zu seinen Vätern, 1 Mos. 25, 8. 17; 35, 29; 49, 33. Vom Begrabenwerden kann dies nicht stehen, da dies theils erst hernach beschrieben wird und jenes also bereits stattgefunden haben muß, und da es so zu verstehen theils ganz sinnlos wäre. Abraham z. B. war fern von seinem Volk und wurde nicht unter demselben begraben. 1 Mos. 37, 35 sagt Jakob wehklagend: „Ich werde trauernd zu meinem Sohne hinab in den Scheol fahren;" er meinte aber Joseph sei von wilden Thieren zerrissen und konnte nicht das Grab sondern nur das Todtenreich im Sinne haben. Hier ist bereits das Wo der Oertlichkeit angedeutet. Nach 4 Mos. 16, 30 fährt die Rotte Korahs lebendig hinunter in den Scheol (Hölle), wornach die Lokalität als unterirdische gedacht wurde. Diese waren gottlos, jene fromm, aber derselbe Todtenbehälter empfängt sie beide.

Der Zustand im Scheol ist ein der lebendigen Thätigkeit des Diesseits entgegengesetzter. Das Land des Dunkels und der Todesschatten ist es, das Land der Stille wo das Lob Jehovahs nicht ertönt, wo nicht mehr auf seine Treue gehofft wird und Kunst und Weisheit aufhört, welches also mit Verderben schwanger ist, Hiob 10, 20. 22; Ps. 115, 17; Jes. 38, 18; Pred. 9, 10; Hiob 26, 6. Der gemeinsame Name aller Todten ist Refaim, von einem Zeitwort „Schlaffsein" herstammend und von Luther oft durch Todten, Verlorenen übersetzt, es bezeichnet aber dieselben als die Kraftlosen, Schattenhaften, Jes. 14, 9; 26, 14; Hiob. 26, 5; Spr. 2, 18. „Sie werden alle in gleicher Ruhe vorgestellt, Knecht und Freier, König und Frohnarbeiter" (Hiob 3, 3 ff. 13. 21; Ps. 49, 11. 15). Diese Anschauung berührt sich mit der griechischen, nach welcher die Abgeschiedenen geisterhafte

Schattenbilder sind, über die Herrscher zu sein einem Achilles weniger däucht als die niedrigste irdische Stellung. Doch werden sie nicht bewußtlos gedacht. Nach Jes. 14 und Hes. 31, 15—18; 32 wissen sie die Neuankommenden wohl zu unterscheiden sogar nach ihrem irdischen Stand und Rangordnung; dieser wird selbst dort Anerkennung und Berechtigung gezollt, aber auf Grund des diesseitigen Thatbestandes. Wie der König von Babel seine Erscheinung macht, da stehen alle Heidenkönige von ihren Thronsesseln auf zur Bezeugung seiner Hoheit; aber sie fürchten sich nicht mehr vor ihm, denn er ist kraftlos wie sie.

Demnach erscheint das Loos aller gleich. Der zurückgekehrte Samuel sagt 1 Sam. 28, 19 zu Saul: „Morgen wirst du und deine Söhne bei mir sein," Samuel aber war ein frommer Glaubensmann gewesen, Saul vom Herrn verstoßen von wegen seiner Bosheit, dennoch beide im selben Scheol. Nach Pred. 9, 5 kommt den Bewohnern des Todtenreichs kein Lohn oder Vergeltung mehr zu, und so würde denn die Vergeltung gänzlich ins Diesseits fallen. Daß dies der Hauptgesichtspunkt im Alten Testament ist, läßt sich nicht läugnen, und kann es von wegen der heilsgeschichtlichen Aufgabe Israels auch gar nicht anders sein. Israel hat diese Aufgabe als Volk und zwar im Diesseits zu lösen. Wird es derselben untreu, so sind es zeitliche Strafen, welche seines Ungehorsams wegen über es verhängt werden —Gefangenschaft, Knechtschaft in fremden Ländern. So bezieht sich vorerst auch die von Propheten geweissagte Neubelebung auf das Volk als solches, das durch solche Lebendigmachung kraft des göttlichen Geistes zur Erfüllung seiner Mission wieder tüchtig werden soll (z. B. Hes. 37).

Dennoch fallen für die Frommen auch ins Todtenreich einige Lichtschimmer. Wenn nach 1 Mos. 4, 10 Abels Blut zu Gott um Rache schreit, wenn Jehovah 2 Mos. 3, 6 (vgl. 1 Mos. 26, 24; 28, 13) sich den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt, nachdem sie schon längst gestorben waren, so ist damit ein fortbestehendes Verhältniß Gottes zu diesen Frommen als Thatsache hingestellt, welches Christus bekanntlich dadurch deutet, daß er Gott einen Gott nicht der Todten sondern der Lebendigen nennt (Matth. 22, 32). Auch Henoch und Elias sind Beweis dafür, nicht nur daß die Frommen fortleben, sondern ihnen auch ein besseres Loos als den Bösen beschieden ist. Will man mit Schultz Ps. 17, 49, 73 auch nur von einer zukünftigen Erlösung aus dem Scheol reden lassen, so muß doch der Zustand in diesem als ein dem irdischen Leben gemäßer gedacht sein — die Frommen müssen darnach auf Erlösung hoffen können. In Ps. 16

aber weiß David kraft lebendiger Glaubenszuversicht, daß er den Tod überdauern, daß der Scheol seine Seele nicht wird halten können, weil Jehovah über ihr waltet und seinen Heiligen vor Verwesung bewahrt (vgl. Apstg. 2, 27. 31). Weil David ein Vorbild auf Christus ist wird die Stelle auf dessen Auferstehung gedeutet; der ursprüngliche Sinn wird sein: die Gemeinschaft mit Gott ist dem Psalmisten Bürgschaft wider die Verderbensmacht des Todes.

2. Mit Christus ist die Scheidung im Todtenreich vollzogen. Nach neutestamentlicher Anschauung hängt das Geschick des Einzelnen von seiner Stellung zu Christus ab. „Wer an ihn glaubt hat das ewige Leben; wer nicht an ihn glaubt wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm." Wenn schon im Alten Testament die Gesetzesübertretung Strafe nach sich zog, um wie viel größere Strafe wird die Verächter des Evangeliums Christi treffen! (Hebr. 2, 2 ff.). Die diesseitige Stellungnahme zu ihm ist entscheidend für das jenseitige Verhältniß. Dies wird sich denn auch in der Anschauung von dem Jenseits geltend machen. Vorerst schließt sich der Herr in seinen Reden der volksthümlichen Vorstellung vom Scheol, griechisch Hades, an. In Matth. 16, 18; 11, 23 scheint der Hades als Gesammtbezeichnung der Unterwelt zu stehen und in der Tiefe gedacht (vgl. Phil. 2, 10; Röm. 10, 7). Der Hades hat jedoch zwei bestimmte Abtheilungen, eine für die Guten, die andere für die Bösen. Zwischen beiden ist eine unübersteigliche Kluft befestigt, welche gegenseitigen Verkehr unmöglich macht, wiewohl sie von einander wissen und die einen beim Hinblick auf das Glück der andern ihre Qual um so schmerzlicher empfinden und von derselben befreit zu werden wünschen. Wo die Guten sind heißt der Schooß Abrahams (Luk. 16, 19 ff.). Der Behälter der Bösen hat hier keinen besondern Namen, wird aber sonst Gehenna (γεέννα) genannt (Mark. 9, 43; Matth. 23, 15) nach dem im Süden Jerusalems gelegenen Thal Hinnom, wo die abgöttischen Israeliten häufig ihre Kinder dem moabitischen Moloch zum Opfer darbrachten (2 Kön. 23, 10; Jer. 7, 31), weßhalb dasselbe als profan verabscheut wurde und später von wegen der Molochsfeuer als Symbol der Feuerhölle galt. Den Aufenthaltsort der Frommen heißt der Herr Luk. 23, 43 das Paradies, das jedenfalls mit dem Schooße Abrahams als identisch zu betrachten ist.

Nach der Ansicht Mancher ist dasselbe jedoch eine Bezeichnung höherer Seligkeitsstufe als jener und wäre erst durch Christi Tod zur Aufnahme der abgeschiedenen Frommen geweiht worden, auch zur Aufnahme der alttesta-

mentlichen Frommen, so daß nun jener leer stünde. Allein gerade hieraus erhellt, daß es sich Jenseits nicht sowohl um Orte als um Zuständlichkeit handelt. Zwar auch die leiblose Seele ist immer noch irgendwo, sie steht nicht außer aller Beziehung zum Raum, so gewiß der irdische Leib ihre Wohnstätte war und der verklärte Leib einst ihre wesensgemäße Wohnstätte sein wird. Dennoch ist sie jetzt, und wird es im verklärten Leibe sein, beziehungsweise raumfrei, und ihre sittliche Beschaffenheit gestaltet ihren Aufenthaltsort, sofern sie überhaupt noch in Beziehung zum Raume steht, zu einem lichthellen beglückenden oder einem schaurig finsteren. In diesem Sinne nun, d. h. besonders was die Zuständlichkeit im Jenseits betrifft, war Christi Hadesfahrt (vgl. § 59) von höchster Bedeutung. Er hat Licht auch in die Todtenwelt hineingebracht. Ohne Zweifel ging mit den bereits dort Weilenden eine tiefgreifende Veränderung vor. Die Entscheidung gegen ihn wurde bei den Gottlosen entschiedener, die Entscheidung für ihn eine klarere bei den Frommen; sie jubelten ihm, den sie im Leben mit Glaubensaugen nur in fernem Dunkel gesehen, freudig entgegen und ließen sich gerne näher zu Gott führen. Dies mag Luk. 23, 43 bereits mit Paradies angedeutet sein, und nach 2 Kor. 12, 2. 4 muß eine glorreiche Gottesnähe darin ausgedrückt liegen; es ist der dritte Himmel selbst, oder noch „höher" (wir lokalisirte Menschen können einmal nicht wohl ohne Ortsbezeichnung reden) hinauf in die unmittelbare Gottesgemeinschaft. Nachdem nun Christus den Tod zum Uebergang in ein höheres Leben geweiht hat, hat derselbe für den Gläubigen seine Schrecken verloren; nur ein Schlaf ist er mehr zu seligem Erwachen, denn die mit Christo (der Sünde) gestorben sind werden auch mit ihm leben; die gläubig Gestorbenen sind ja in ihm entschlafen, 1 Kor. 6, 18; 1 Thes. 4, 13. 14; Röm. 6, 8 (vgl. Matth. 9, 24).

3. Der Zwischenzustand eine Zeit der Fortentwickelung und des Harrens. Frühe hat man auf Grund solcher Schriftstellen die Ansicht von einem Seelenschlaf gehegt und ist hierin durch die Thatsache bestärkt worden, daß was die Schrift von Seligkeit und Verdammniß sagt meist, fast ausschließlich auf die Endvollendung geht und den Zwischenzustand beinahe ganz unberührt läßt. Allein die Ursache hiervon ist theils darin zu suchen, daß im Neuen Testament die Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend geschildert wird und auf sie daher der Blick vornehmlich gerichtet blieb, und theils darin, daß erst in der Endvollendung das Heil, also auch Seligkeit und Verdammniß, zur vollen Auswirkung gelangt und dieselbe deßhalb naturgemäß den Hauptgesichtspunkt bilden mußte. Es fehlt jedoch

keineswegs an Fingerzeigen auch für den Zwischenzustand. Nach der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus tritt sofort mit dem Tode ein Zustand einerseits der tröstenden Beseligung andererseits der Qual ein, und das Wort zum Schächer vom Paradies hätte absolut keinen Sinn, wenn nicht in demselben für den reumüthigen Sünder die Verheißung bewußter Beglückung läge. Paulus hört aber im Paradies unaussprechliche Worte und stellt sich dasselbe also als Ort seligen und lebendigen Geisterverkehrs vor. Und warum sollte er daheim sein wollen bei dem Herrn (Phil. 1, 23; 2 Kor. 5, 8. 9), wenn er die Meinung hegte, er werde davon nichts wissen, wenn er nicht der Ueberzeugung war, er werde in der Gemeinschaft mit ihm sofort selig sein? Freilich würde er die Ueberkleidung mit der verklärten Leiblichkeit der Entkleidung durch den Tod vorziehen (2 Kor. 5, 1. 2. 4); aber er weiß, daß wenn auch durch den Tod entkleidet wir Gläubige doch nicht nackt, nicht von der beglückenden Gemeinschaft Christi entblößt sein werden (V. 3), was uns auch vom heiligen Geiste versiegelt wird (V. 5), und eben diese trostreiche Gewißheit macht den Wunsch rege, lieber entkleidet zu werden und dann beim Herrn zu sein als länger im Leibe wallen (V. 8).

Der Zwischenzustand ist jedoch noch kein Vollendungszustand, sondern eine Zeit der Entwickelung auf diesen hin. Wollte man ihn ohne fortschreitende Entwickelung denken, so hätte man damit einen Zustand schlechthiniger Ruhe und Unthätigkeit gesetzt, der von einem (eben abgewiesenen) Seelenschlaf kaum zu unterscheiden wäre. Die Nothwendigkeit dazu liegt auch in der Natur der Sache begründet. Einmal, schon hienieden ist die Seele nicht absolut abhängig vom Leibe, wie dies durch die Erscheinungen des Traums, des Hellsehens, der Ekstase (Entzückung) klar bewiesen ist; wäre sie das, so müßte der Materialismus als Wahrheit gelten, dann läge im Stoff und nicht im Geiste der Trieb zur Thätigkeit. Aber „der Geist ist das Lebendigmachende," auch der Menschengeist ist Leben, ist Aktivität — also auch im Jenseits, und darin liegt der Begriff des Fortschritts schon enthalten. Sodann sind beim Abscheiden aus dieser Welt alle Nichtfrommen nicht sofort reif für's Gericht, alle Gläubigen nicht sofort reif für die Vollendung. Auf beiden Seiten sind mannigfache Abstufungen denkbar, mit deren Vorhandensein zu rechnen sein wird und die eine Ausreifung in beiderlei Richtungen nöthig machen.

Die katholische Lehre vom Fegfeuer wollen wir allerdings nicht auftischen, wiewohl sie ein hohes Alter für sich in Anspruch nehmen kann.

Schon Origines redet von einem jenseitigen Reinigungsfeuer, Augustin hielt einen ignis purgatorius nicht für unglaublich, und Gregor der Große erhebt das Fegfeuer zu einem Glaubenspunkt. Leichtere Sünden jedoch seien es welche nach Mark. 12, 31 durch dasselbe beseitigt würden. Die Scholastiker des Mittelalters, die nebst der Hölle und dem Paradies im Zwischenzustand auch noch einen Raum für die ungetauften Kinder kennen (die jedoch ohne Hoffnung des ewigen Lebens bleiben) und einen andern für die Frommen des Alten Bundes, wissen die Bedeutung des Fegfeuers ganz genau anzugeben. In dasselbe kommen alle Seelen, die auf Erden ihre Sünden noch nicht gebüßt haben. Das körperliche Feuer daselbst peinigt sie und ist an Intensität geringer oder stärker, schmerzhafter oder weniger schmerzhaft, je nachdem der verschiedene Zustand der Seelen dies erheischt. „Das Fegfeuer wirkt aber theils strafend, theils Genugthuung leistend, theils reinigend." Die Kirche kann durch Gebete, Almosen und Meßopfer auf diesen Läuterungsproceß beschleunigend einwirken. Welch' Unwesen diese Lehre im Diesseits verursacht hat, ist bekannt, und im Jenseits wird sie kaum eine bessere Wirkung haben. Die Schrift weiß davon absolut nichts. 1 Kor. 3, 12—15 streift nicht einmal an dieselbe, einer Widerlegung ist sie nicht werth. Das Blut Jesu Christi des Sohnes Gottes reinigt von aller Sünde und bedarf dazu der Hülfe eines wie auch immer gedachten Läuterungsfeuers nicht.

Auch in der Form, wie sie von namhaften protestantischen Theologen vorgetragen wird, ist sie entschieden abzuweisen. Der Gläubige bedarf überhaupt einer Reinigung im Jenseits nicht mehr. Er ist ja mit Christo der Sünde gestorben und dient ihr nicht mehr, sie kann über ihn nicht herrschen, Röm. 6, 6 ff. 14. Möchte schon der Erweckte das Gesetz Gottes gerne halten, wenn er nur könnte und verursacht es ihm große Betrübniß, daß er es nicht kann (Röm. 7), so ist ja der Gläubige vom Gesetz der Sünde und des Todes frei, Christus wohnt in ihm, und vom heiligen Geiste getrieben lebt er Gotte (Röm. 8, 2. 14, 6. 11; Gal. 2, 20). Durch seinen Opfertod und durch das was er im Geiste in uns gewirkt hat, hat Christus uns tüchtig gemacht zu dem Erbtheil der Heiligen im Licht, Kol. 1, 12. Der Wiedergeborene mag nun zur Zeit des Todes scheinbar noch mit sündhaften Mängeln behaftet sein, der neue Geistessinn läßt ihn an der Sünde keinen Gefallen finden, sondern er ist von dieser los und frei und weiß sich in Christo vollkommen geborgen. Wie könnte Gott einen solchen, der an Christi Verdienst sich anklammert und Christi Sinn sich zu eigen gemacht hat, unvor-

bereitet sterben lassen? Werden nicht die letzten Schlacken der Sünde vor dem Sterben völlig abgethan werden und die Seele unter des Heilands Walten rein hinübergehen (vgl. § 76, 6)? Sollte dem Herrn die Reinigung schwerer fallen im Diesseits als im Jenseits, so doch seine desfalsigen Zusagen auf jenes sich beschränken?

Allein hiermit ist nun die Nothwendigkeit eines Fortschritts der Entwickelung nicht geläugnet. Der Geist kann überhaupt nicht stille stehen, er muß sich in der einen oder andern Richtung hin entfalten. Das in ihm wesende neue Leben in Christo hat auch dort den Trieb des Wachsthums in sich, und zwar noch in einem höheren Grade als hier, weil die Gemeinschaft mit dem Herrn eine unmittelbarere sein wird, und der Lebenszufluß aus ihm desgleichen. „Unsere jetzige leichte Trübsal wirket ein ewiges, von Ueberschwenglichkeit zu Ueberschwenglichkeit fortgehendes Gewicht der Herrlichkeit" (2 Kor. 4, 17), diese nimmt also fortschreitend zu, was einen zu Grunde liegenden Lebensfortschritt voraussetzt. Die Seelen unter dem Altar erhalten weiße Kleider und werden auf die Vollendung ihrer Genossen zu harren ermahnt, die nicht mit einem Schlage fertig ist; sie sind also rein und selig und harren doch höherer Vollkommenheit zuversichtsvoll entgegen (Offb. 6, 11). Dem steht Hebr. 12, 23 nicht entgegen. Die Geister der bereits abgeschiedenen Christen werden dort Geister der vollendeten Gerechten (δικαίων τετελειωμένων) genannt im Gegensatz zur Unvollendetheit des irdischen Lebens; sie haben überwunden durch des Lammes Blut und das Stückwerkartige eines gebrechlichen Lebensganges abgelegt und sind bereits in den Anfang des Vollendungszustandes eingetreten, in welchem daher ihr Fortschritt ein demselben entsprechender sein wird. In diesem Leben ist ein bloßer Anfang gemacht zur Ausgestaltung der reichen Werdekräften, die zur Höhe völliger Gottähnlichkeit sich entfalten sollen; dieser Anfang wird im Zwischenzustand fortgesetzt und die Seele jener Reife zugeführt, welche die Wiedervereinigung mit ihrem Leibe erheischt. Für die Frommen hat dies keine Schwierigkeit, für die Gottlosen eher. Aber auch bei ihnen ist mit dem leiblichen Tode das Gesetz der Entwickelung nicht zur Ruhe gekommen. Gegen Christus haben sie sich definitiv entschieden, und eine innere in ihrer Freiheit selbst liegende Nothwendigkeit treibt sie in derselben Richtung unaufhaltsam weiter. Und wie die Frommen sehnen auch sie sich nach der Leibesüberkleidung, weil sie in derselben eine Art Schutz gegen das Schauerliche ihrer „jetzigen" Nacktheit zu finden hoffen (wenn auch unselig hat also ihre Unseligkeit noch nicht den höchsten Grad erreicht, da sie noch Hoff-

nung haben), während jene derselben entgegenharren, weil sie in ihr die Bürgschaft vollendeter Seligkeit und vollkommener Lebensgemeinschaft mit Christus, dem verklärten Gottmenschen, erblicken.

4. Die Möglichkeit der Besserung im Zwischenzustand. Daß für alle die hienieden das Evangelium hätten hören und also für oder wider Christum sich entscheiden können mit dem Tode die Probezeit aufhört und ihr Schicksal für Wohl oder Wehe besiegelt ist, das ist klare Schriftlehre und an und für sich einleuchtend. Wer hier die Gnade von sich weist, würde es dort, würde sie ihm angeboten, nicht minder thun, nachdem er sich im Bösen bereits soweit verfestigt und in demselben einen bestimmt ausgeprägten Charakter sich angeeignet hat. Für ihn wären auch die Bedingungen zur Besserung keinenfalls so günstig wie sie es hier waren, so daß selbst wenn sie möglich wäre, sie doch viel weniger Wahrscheinlichkeit für sich hätte. Aber nach der Schrift bleibt der Baum liegen wie er fällt. „Heute, heute, so ihr seine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht." Die Verheißungen rechter Bereitschaft gelten für das Jetzt, nicht für die Zukunft des Jenseits.

Aber dies kann sich der Natur der Sache nach nur auf solche beziehen, denen hienieden Gelegenheit zur Bereitschaft geboten ward. Vielen Millionen jedoch ward solche Gelegenheit nicht geboten. Was gibt es mit ihnen — sind sie unwiederbringlich verloren? Man denke an die Heiden, welche von Christi Evangelium nie Kunde bekommen haben. Manche meinen, auch sie seien nach der Schrift unentschuldbar. Ihre Erkenntniß (Röm. 1, 19 ff.; 2, 14 f.) reiche zwar nicht hin zur Ermöglichung des Heils, rechtfertige aber vollauf ihre Verdammniß. Aber wenn Gott ihnen genügende Erkenntniß zum Heil versagt hat und sie dennoch verdammt werden, liegt dann nicht ihre Verdammniß in Gottes Willen begründet und müssen sie nicht dazu vorherbestimmt sein? Welch' ein Licht würde das auf Gottes Charakter werfen und ihn zum partheiischen Tyrannen stempeln! Andere wollen diese Consequenz durch die Annahme beseitigen, daß das Licht der Natur und das auf ihre Herzenstafeln geschriebene natürliche Gesetz, ihr Gewissen, hinreichend sei ihnen ein gottwohlgefälliges Verhalten zu ermöglichen; handeln sie dem Lichte gemäß das sie haben, so werden sie selig, und handeln sie demselben zuwider, so gehen sie verloren. Das scheint mit Röm. 2, 12 übereinzustimmen. Erhält diese Stelle jedoch durch die folgenden Verse nicht eine modificirte Bedeutung? Die Theorie ist gut genug als Theorie, aber sie ist von keinem praktischem Werth. Wie auch immer es mit der Erkenntniß der

Heiden bestellt sei, dieselbe reicht nicht hin sie zu Gotte wohlgefälligem Verhalten zu bestimmen und noch viel weniger sie dazu zu befähigen. Christliche Heilserkenntniß reicht ja dazu nicht aus, weil die natürliche Fleischesart eine sündige ist und eine Geburt aus dem Geist nothwendig macht. Die Wiedergeburt geschieht aber ausnahmslos durch den heiligen Geist auf den lebendigen Glauben an Christus hin, ist also bei den Heiden, die von keinem Evangelium wissen, rein unmöglich, wie ja auch die Erfahrung sattsam lehrt, daß sie alle in offenbaren Sünden und Lastern sterben (die Erwachsenen natürlich), welche vom Reich der Gnade ausschließen, es sei denn sie werden vergeben und die sie begangen gereinigt und erneut. Sogar ein Sokrates und Plato sind keine Ausnahmen, da sie (wenn auch wohlmeinend) Dinge guthießen, die auf christlichem Standpunkt als verdammliche Sünden erscheinen. Sind nun diese alle verloren (und heute noch machen die Heiden mehr als Zweidrittel der Erdbevölkerung aus), oder ist noch Jenseits für sie eine Möglichkeit der Umkehr vorhanden?

Wir können diese Frage nur in kurzer grundrißlicher Gestalt beantworten. Wir haben in der Einleitung das Christenthum als die absolute Religion kennen gelernt, Christus aber in der Lehre von seiner Person als den zweiten Adam, das geistige Stammhaupt der Menschheit, der was er gethan und gelitten für die ganze Menschheit dies gethan und gelitten hat und von dessen Leben jeder durchdrungen werden muß, der zur neuen Menschheit gehören und Anspruch auf Leben und Seligkeit haben soll. Darauf gründet sich ja der Befehl Christi, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, darauf die Missionsthätigkeit der Kirche. Diese Absolutheit ist gleichbedeutend für beide Welten. Selbst die frühsterbenden Kinder werden nicht ihrer natürlichen Unschuld wegen selig, sind ja auch sie vom sündigen Naturverderben behaftet, sondern weil Christi Verdienst sie deckt und der heilige Geist (ohne ihr Wissen?) sie erneuert. Alle sind einig, daß solche Erneuerung auch für sie nöthig ist und Gott gewiß dieselbe vollzieht. Wo und wann vollzieht er sie denn — hier oder drüben? Daß ihnen, auch den Heidenkindern, das Himmelreich gehört, hat der Herr selbst gesagt. Er wird sie also unter seine Bearbeitung nehmen und für eine reine Entwickelung Sorge tragen. Dazu müssen sie jedoch zum Bewußtsein gelangen, müssen ihn kennen lernen und in Lebensgemeinschaft mit ihm gebracht werden. Das Alles kann nicht hier, nicht im Augenblicke des Todes, es kann nur im Jenseits geschehen. Nehmen wir nun an, daß viele Heiden so gut thun wie sie wissen und sicher sogleich das Evangelium freudig aufnehmen würden,

wenn es ihnen verkündigt würde, und Gott sie also nicht verstoßen könnte, so würde immer noch, und in höherem Grade als bei den Kindern, das Werk der Erneuerung nöthig sein, und würde so gewiß wie bei diesen im Jenseits vollzogen werden müssen. Dieser Gedanke hat für keinen Bibelgläubigen etwas Anstößiges, und enthält er nicht den Antrieb zu noch weitergehenden Bestimmungen in sich? Wenn so viel im Jenseits für die Heiden geschehen kann, warum nicht noch mehr, zumal dieses Mehr von jenem Soviel geboten erscheint? Denn solches Werk der Erneuerung ist nicht möglich ohne von Christus zu hören („der Glaube kömmt aus der Predigt"); kann er aber ihnen zu ihrem Heil offenbar werden, warum nicht andern? Nach der Schrift entscheidet einzig und allein die Stellungnahme zu Christus über das Endgeschick des Menschen. Er ist gekommen die Welt selig zu machen, und wer an ihn glaubt, wird daher nicht gerichtet, wer aber nicht an ihn glaubt, der ist eben seines Unglaubens wegen schon gerichtet, (Joh. 3, 17. 18). Nach dem Neuen Testament ist Christus Weltrichter und wird auch die Heiden richten (Röm. 2, 16; Apstg. 17, 31); wie kann er aber das Verwerfungsurtheil über sie aussprechen von wegen ihres Verhaltens zu ihm, wenn sie doch nichts von ihm wußten und folglich keine Stellung zu ihm nehmen konnten? Allein die Einwirkungen der Gnade auf die Menschen sind auch im Heidenthum nicht ausgeschlossen und tragen auch hier einen mehr oder weniger auf das Christenthum vorbereitenden Charakter (s. § 65, 2). Der allgemeine Gottesglaube birgt unbewußter Weise einen keimhaften Christusglauben in sich. Die Absolutheit des Christenthums findet ja gerade darin seinen Ausdruck, daß in ihm die religiösen Bedürfnisse des Menschen volles Genüge finden. Wenn nun die Heiden auf diese Bedürfnisse achten und dieselben zu befriedigen suchen so gut sie wissen und können, so sind sie bereit zur Aufnahme der christlichen Heilsbotschaft und dann wird diese ihnen auch gebracht werden, wie Oben angedeutet; wenn sie hingegen ihrem bessern Wissen zuwiderhandeln, die Stimme ihrer höheren Bedürfnisse mißachten und nicht in der von ihrem Gewissen gebotenen Weise zu befriedigen suchen, so würden sie aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Heilsbotschaft Christi verschmähen. Das Licht göttlicher Offenbarung in Natur und Gewissen nicht in Rechnung ziehen, heißt nicht die Absolutheit des Christenthum betonen, sondern derselben Abbruch thun, und es ist daher wahrscheinlich, daß nur solchen Heiden die in Gemäßheit damit zu leben suchten im Jenseits Gnade wird angeboten werden, weil sie dieselbe auch hier angenommen hätten. Im Uebrigen müssen wir uns wenigstens

unserer Unwissenheit bescheiden und das Unsere thun, den Heiden das Evangelium zu bringen, das allein sie retten kann.

5. Die Zwischenleiblichkeit. Eine solche ist heute weitverbreitete Annahme, wird aber von Verschiedenen verschieden gedacht. Einen Anhaltspunkt scheint sie an Erscheinungen aus dem Jenseits zu haben, wie die 1 Sam. 28, 13 f. und Matth. 17, 3; Luk. 9, 30 f. berichteten, denn die Erkennbarkeit der Betreffenden war nur möglich, wenn die Gestalt, in welcher sie erschienen, eine ihrer irdischen Leiblichkeit ähnliche war. Man hat auch in den weißen Kleidern der Apokalypse eine Andeutung von solcher höheren (geistigen) Leiblichkeit finden wollen; jedoch nach Offb. 7, 14 mit Unrecht, wornach sie vielmehr als die in Christo gefundene Reinheit und Heiligkeit zu gelten haben. Wesentlich anders können wir auch die Stelle 2 Kor. 5, 3 (s. oben Nr. 3) nicht verstehen, während V. 1, 2, 4 auf die Auferstehungsleiblichkeit geht. Um auf eine Zwischenleiblichkeit zu gehen, ist die Stelle zu abgerissen und unverständlich, weil sonst nichts im Context einen Anhaltspunkt dafür bietet; auf den Zwischenzustand aber kann sie bezogen werden, da Paulus in V. 8 f. von demselben redet. Das Nichtbloß-erfunden-werden wäre dann wesentlich dasselbe wie das Bei-dem-Herrn-sein, das οὐ γυμνοὶ gleich dem ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον. Der Apostel sehnt sich nach V. 2 freilich nach unmittelbarer Ueberkleidung mit dem einstigen Herrlichkeitsleib, ohne erst durch den Tod entkleidet werden zu müssen, ist jedoch auch zufrieden, wenn dies nicht sein kann, da er weiß, daß er in dem Daheimsein bei dem Herrn einen vorläufigen Ersatz für die Todesentkleidung finden und nicht nackt sein wird. Da jedoch der Herr ihm der auferstandene und verherrlichte Herr ist, so liegt allerdings auch bei dieser Auslegung der zarte Hinweis darin auf einen Lebensverkehr mit ihm, den er von Seiten der Seligen auf irgend eine der verklärten Leiblichkeit des Herrn conforme Art vermittelt denkt, also indirekt doch auf eine Zwischenleiblichkeit. Nähere Andeutungen über dieselbe und ihre Beschaffenheit finden wir in der Schrift nicht. Daß sie nicht der Nervenleib oder Nervengeistleib, welcher hienieden das unmittelbarste Bethätigungsorgan (im Gehirn und den Nerven überhaupt: Nervenäther, Nervengeist) der Seele ist, ist klar, weil dieser immerhin stofflich ist und daher nicht ins Jenseits hinübergehen kann. Doch auch der Nervenäther ist hier nicht die letzte Ursache der Leibesgestaltung, sondern die Seele selbst; sie hat in sich („baut sich ihren Leib") ein Formprincip, das mit zu ihrem Wesen gehört und das sie folglich mit ins Jenseits hinübernimmt und das jedenfalls auch bei der

Gestaltung des Auferstehungsleibes thätig sein wird, folglich während des Zwischenzustandes nicht in völliger Unthätigkeit gedacht werden kann. Da es Gestaltungsprincip ist, vor der Auferstehung ihr aber kein Stoff zur Gestaltung geboten wird, so ist es wohl zunächst als Sehnsucht nach solcher Gestaltungsmöglichkeit zu denken und sodann als die Kraft ihrer geistigen Wesenheit eine ihr gemäße Außenseite zu geben, sich gleichsam in eine Form zu verdichten, welche die Grundzüge der einstigen Auferstehungsleiblichkeit an sich trägt, so gewiß ja diese ohne jene nicht möglich wäre. Was weiter über eine Zwischenleiblichkeit gesagt werden könnte, ist Spekulation und fällt nicht in den Bereich der Dogmatik.

§ 86. Die Wiederkunft Christi und das tausendjährige Reich. Daß Christus wiederkommen wird zur Vollendung seines Reichs und der zeitlichen Dinge, ist constante Schriftlehre. Die alte Kirche wartete auf seine baldige Erscheinung, einerseits gestützt auf ausdrückliche Schriftworte und andererseits vom Wunsche beseelt, von ihren Drängern und Drangsalen befreit zu werden und das Glück des Sieges zu genießen. Man deutete demgemäß die Wiederkunft des Herrn und die folgende Glücksperiode auf eine diesseitige tausendjährige persönliche Herrschaft desselben, im Verein mit den Seinen, über die Welt und alle feindlichen Mächte, welche erst am Ende dieser Periode noch einmal zum Widerstande sich rüsten würden. Allein von einer solchen sichtbaren Herrschaft Christi hienieden weiß die Schrift nichts, welche vielmehr dessen Wiederkunft immer mit dem Endgericht und der Weltvollendung zusammenstellt. Auch wäre eine solche an sich unmöglich. Gleichfalls unmöglich ist ein zeitweiliges und sich öfter wiederholendes Erscheinen des Herrn und seiner verklärten Gemeinde, sowie eine allmählig fortschreitende Verklärung der Welt. Die Endkatastrophe wird vielmehr eine plötzlich hereinbrechende sein. Dem steht jedoch nicht entgegen, daß vor derselben die Kirche eine Periode tiefen Friedens und herrlicher Blüthe durchlaufen wird, was die Mächte der Finsterniß veranlaßt zu einem letzten verzweifelten Ringen sich zusammenzurotten. In jene Blüthezeit fällt die letztendliche allgemeine Heidenbekehrung und das Einsammeln Israels in sein Erbe. Das Losbrechen Satans mit dem Antichrist und seiner Heeresmacht veranlaßt den Herrn persönlich für die Seinen einzustehen und durch Stürzung aller gottfeindlichen Mächte den Vollendungstriumph seiner Kirche herbeizuführen.

1. Der Chiliasmus. So heißt die Lehre von einem diesseitigen tausendjährigen Friedensreich, in dem Christus in persönlicher Sichtbarkeit unter und mit den Seinen herrschen werde. Der Gemeinschaft des verklärten Herrn entsprechen nur verklärte Gesellschafter, daher die Annahme von der Auferstehung und Verklärung der Gerechten und der Verwandlung der dann noch lebenden Frommen. Den hauptsächlichsten Stützpunkt für diese Ansicht fand man in Offb. 20, 4 ff., wo von einer ersten Auferstehung die Rede ist im Gegensatz zu einer zweiten am Ende der Tage, und von einem Zeitraum von tausend Jahren (χίλια ἔτη), während welchem der Teufel gebunden sein soll. Das deute aber auf eine ruhige Friedens- und Glanzperiode, eine wonnevolle Weltherrschaft der Kirche, wie sie nur unter dem persönlichen, unmittelbaren Regiment Christi realisirt werden könne. Eine diesseitige wunderherrliche, selbst die Natur beeinflussende Christokratie ist der Kern dieser Anschauung, besonders wie sie in den ersten Jahrhunderten vertreten ward. Und hat nicht der Herr selbst solches, und zwar in naher Zukunft verkündigt? Hat er nicht von einer Auferstehung der Gerechten gesprochen? Schließt nicht sein Reden vom Himmel her mit der trostreichen Verheißung: „Siehe, ich komme bald, und ist es unter dem Druck schwerer Trübsale nicht natürlich, daß seine Kirche bittend antwortet: „Ja, komm' bald, Herr Jesu" (Matth. 24, 34; Luk. 14, 14; Offb. 22, 12. 20)? Und haben nicht auch die Apostel sein baldiges Erscheinen erwartet, wenn doch Paulus (z. B. 1 Thes. 4, 15 f.) sich zu den dann noch Lebenden rechnet, die einer herrlichen Verwandelung entgegensehen? Aber auch eine successive Auferstehung scheint er 1 Kor. 15, 25 ff. zu lehren, was sich in das Offb. 20, 4 ff. gegebene Schema gut einfügen läßt.

Die Sehnsucht der ersten Christen und der alten Kirche nach einer baldigen Wiederkunft des Herrn war natürlich. Die bedrängte Lage und der Druck der heidnischen Weltmacht wollte mit der Herrlichkeit des innern Gotteslebens nicht stimmen, in dessen Besitz man sich wußte und das die Verheißung einer entsprechenden äußern Weltlage in sich trug. Und je größer die eigne Ohnmacht war gegenüber den heidnischen Drängern, desto sehnsuchtsvoller schaute man dem Kommen des himmlischen Befreiers entgegen, der zu Triumph und Frieden führen sollte. Es mischten sich jedoch unter die gewissermaßen berechtigten Zukunftshoffnungen häufig auch sinnlich-gefärbte Träume von irdischem Glück und fleischlicher Weltherrschaft. Die Wiedertäufer der Reformationszeit glaubten selbst Hand an die Verwirklichung ihrer schwärmerischen Zukunftsträume legen zu müssen und

richteten vorläufig in Münster das „neue Zion" mit Güter- und Weibergemeinschaft auf. Mit dem Christlichwerden des Staats verlor der Chiliasmus in der alten Kirche seine Geltung; in der Neuzeit und besonders in der Gegenwart scheint er aller Veranlassung in der äußern dem Christenthum so günstigen Weltlage zu entbehren, und dennoch findet er viele Vertreter.

Er entbehrt jedoch der biblischen Begründung. Matth. 24, 34 (und Parall.) beweist zu viel, denn nach der buchstäblichen Auffassung der Stelle müßten die Apostel noch das Weltende erlebt haben. Der Herr spricht von der Zerstörung Jerusalems ꝛc. und dem Weltende; aber die auf beide Katastrophen sich beziehenden Zukunftsbilder, welche er in seiner Rede entrollt, sind nicht bestimmt unterschieden, sondern gehen mittelst unmerklicher Uebergänge vielfach in einander über. Sie haben die Art prophetischer Schaugesichter an sich, in welchen sich jeder einzelne Zug nicht mit Gewißheit deuten läßt. Die obige Stelle kann sich auf Ereignisse beziehen, welche in der That bald eintraten und mit welchen das Weltende selbst näher rückte und zur plastischen Vorausdarstellung kam. Daß Luk. 14, 14 nur von der Auferstehung der Gerechten die Rede ist, liegt im Zusammenhang begründet, für den die Nennung der Auferstehung der Gottlosen sich ganz ungeeignet zeigt. Joh. 5, 28. 29 nennt aber Jesus ausdrücklich beide ohne irgend eine Andeutung eines langen Zwischenraums. 1 Kor. 15, 23 ff. übergeht gleichfalls die Auferstehung der Gottlosen, weil nur die der Frommen in den Zusammenhang paßte, wie ja auch das Weltende vom Standpunkt der Reichsvollendung Christi dargestellt wird ohne irgendwie die Auferstehung jener zu erwähnen. Vielmehr denkt sich Paulus nach 1 Thess. 4, 14 ff. mit der Auferstehung der Frommen das Weltende unmittelbar verbunden, so daß die in der Korintherstelle angedeutete Stufenfolge keinen Anhaltspunkt für ein zwischeninneliegendes Millennium bietet. Der Herr selbst verknüpft seine Wiederkunft unmittelbar mit dem Ende der Welt und dem Gericht, Matth. 26, 64; 25, 31 ff., und dieselbe Lehre findet sich 2 Petr. 3, 10. Angesichts solcher ausdrücklicher, entscheidender Zeugnisse dürfen wir uns durch die eine Stelle Offb. 20, 4 ff. nicht irre machen lassen; diese muß sich vielmehr gefallen lassen, als eine dunkele und schwerverständliche Stelle im Lichte anderer klarbestimmter Schriftaussagen ausgelegt zu werden.

2. Die innere Unmöglichkeit eines solchen Zukunftsreichs. Der Chiliasmus lehrt eine Weltherrschaft des verklärten Herrn

innerhalb und in Gemeinschaft mit einer verklärten Gemeinde. Die Theilhaber der ersten Auferstehung sind jedenfalls mit der neuen Leiblichkeit bekleidet zu denken und die noch lebenden Frommen in der Verwandelung begriffen, wenn nicht schon verwandelt. Die Erde aber ist noch die alte, wenn sie auch eine niegesehene Frühlingsherrlichkeit entfalten soll. Beides steht in unlösbarem Widerspruch. Die Verklärungsherrlichkeit des Herrn und der Seinen reimt sich nicht mit der noch rohen Stofflichkeit der Erde. Erst die neue Erde kann Wohnplatz der neuen Menschen sein (oder eines Theils derselben). Begriffswidrig ist es auch, daß die Verklärten in lebensvolle Wechselwirkung mit noch Unverklärten sollten treten können.

Beides steht einer mittleren Anschauung entgegen, nach welcher der Herr nicht fortwährend auf Erden weilen würde, sondern nur hin und wieder zeitweilig sich den Gläubigen offenbaren, wie er einst zwischen Auferstehung und Himmelfahrt den Jüngern erschien. Mit ihm würden die bereits Auferstandenen sich einstellen und solche Ausflüge auf die Erdwelt beleben zur Förderung der noch Unvollendeten. Ja unter solchem „Walten Christi und seiner Gemeine schließt die Erde selbst ihren ganzen himmlischen Reichthum auf. Die ganze Heilkraft der Natur ist entfesselt; ihr ganzer Segen bricht hervor" u. s. w. (Lange). Während der zunehmenden Durchdringung der Erde mit Verklärungskräften findet eine allmählige Einzelauferstehung statt ꝛc. Eine schöne liebliche Aussicht ist das allerdings, die uns hier geboten wird, aber sie ist bloße Spekulation ohne allen Schriftgrund. Die Schrift weiß von einer allmähligen Auferstehung und Naturverklärung nichts; vielmehr wird die Plötzlichkeit deutlich hervorgehoben, Matth. 24, 27; 1 Kor. 15, 52. Der letzte Tag findet keine halbverklärte Erde vor, sondern die alte rohe Stoffwelt, und aus einem furchtbaren Weltbrand geht die neue verklärte Welt hervor (2 Petri 3).

3. Die höchste irdische Blüthezeit der Kirche und die Vorzeichen der Wiederkunft Christi. In den großartigen prophetischen Schaubildern des Alten Testaments findet sich freilich vorzugsweise das zu erwartende Kommen des Messias gezeichnet und die Herrlichkeit seines Reichs, aber auf eine solche Weise, daß auch seine Wiederkunft in den Gesichtskreis tritt. Jes. 35, 10 z. B. greift von dem einen hinüber in das andere. Jes. 65, 17 ff. faßt beides in ein großes Gesammtbild zusammen; der neue Himmel und die neue Erde (V. 17 vgl. 66, 22) ist sicher die Vollendung der zweiten Zukunft, die aber eine vorbereitende Entwickelungszeit voraussetzt. Im Neuen Testament ist der Blick meist auf das Ende gerichtet,

aber nicht ohne Andeutungen über vorhergehende Ereignisse und Bereitschaft dazu. Die streitende Kirche ist erst im Jenseits die vollkommen triumphirende Kirche, aber ist doch schon hienieden auf dem Wege es zu werden; die Hoffnung auf Vollendung müßte in ihr ersterben, wenn sie nicht schon in irdischer Niedrigkeit Siege über ihre Feinde feiern dürfte. Wie dem Gläubigen eine Siegesgewißheit innewohnt, die ihn über der Erde Leid und Weh emporhebt und inmitten der Trübsal seinen Muth stählt, so hat die Kirche in ihrer Glaubensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn die Bürgschaft des endlichen Vollendungssieges, ja schon des diesseitigen Triumphs über alle Widerstände und einer Zeit herrlicher Einheit und wonnevollen Friedens. Die Sanftmüthigen werden das Erdreich besitzen (Matth. 5, 5), und die kleine Heerde, welche sich nicht fürchten soll, wird das Reich erhalten (Luk. 12, 32). Alle Völker sollen nicht bloß, sie *werden* auch zu Jüngern Christi gemacht werden—das glaubt und darnach handelt die Kirche und darum werden die durch Verfolgung und Tod gelichteten Reihen der Heidenmissionare immer wieder mehr als ausgefüllt. Auch die Heidenwelt ist Christi Eigenthum und ehe er wieder kommt soll daher sein Evangelium in der ganzen Welt verkündigt werden (Matth. 24, 14); die Fülle der Heiden soll in seine Kirche eingehen, und dann soll auch ganz Israel selig werden (Röm. 11, 25, 26). Hier sind also zwei bestimmte Vorzeichen seiner Wiederkunft angegeben: die Evangelisation der Welt oder die Einsammlung der Heiden, und die Bekehrung des Volkes Israel. Solche glorreiche Erfolge kann aber die Kirche nur erzielen in Kraft des heiligen Geistes und in einheitlicher Glaubensmacht. Die hohenpriesterliche Bitte des Herrn um die Einheit der Seinen, die Aussicht auf *eine* Heerde unter dem *einen* Hirten muß sich noch völliger verwirklichen als bisher. Ob auch äußere Einheit gemeint ist? Jedenfalls eine solche Geisteseinheit, daß die äußern Bekenntnißunterschiede ihre Bedeutung verloren haben und daher großentheils auch verschwinden werden. Vorspiele von solchem Einigungsgeist kommen jetzt schon vor und sollten besonders in der Heidenmission bald in großartigem Maßstabe vorkommen.

Hiermit haben wir nun den eigentlichen Schriftgrund für ein tausendjähriges Reich gezeichnet. Der Name freilich stammt aus Offb. 20. Die tausend Jahre sind nicht buchstäblich zu fassen, sie sind eine volle, runde Zahl, Bezeichnung einer in sich vollendeten Segensperiode der Kirche. Der Herr vermag den Vollendungsfortschritt so zu beschleunigen, daß was sonst die Arbeit von tausend Jahren wäre sich in einen Tag zusammendrängt

(2 Petr. 3, 8). Die Möglichkeit von solchem mächtigen Siegesfortschritt ist bereits aus dem geschichtlichen Sturmschritt der Neuzeit ersichtlich. In der künftigen Blütheperiode wird aber die Kirche über alle Mittel der Vergangenheit zu verfügen haben. Die Kunst und Wissenschaft werden in ihrem Dienste stehen und was dieselben Herrliches geleistet, wird sie zum Nutz und Frommen der Menschen, zur Beflügelung der frohen Heilsbotschaft zu verwenden wissen. Die ganze Vergangenheit lebt wieder in ihr auf; ihre Niederlagen wie ihre Siege stehen lebendig vor dem Erinnerungsauge und begeistern zu neuen Heldenthaten, zu neuer niegesehener Machtentfaltung. Was je in vergangenen Zeiten von Gnadengaben sich zeigte, selbst in der apostolischen Kirche, wird dann in vollerem Maße wiederkehren und in gesteigerter Vollkommenheit sich entfalten. Der Staat wird vor ihrer geistigen Hoheit und Obmacht sich beugen und zur Förderung christlichen Lebens und christlicher Ideale ihr die Hände reichen. „Es wird dann keine Weltmacht geben, die dem Christenthum feindlich entgegentritt; denn die Ideale des Christenthums beherrschen die Wirklichkeit. Die Staaten und die Institutionen des bürgerlichen Lebens werden dann beherrscht sein von dem christlichen Princip."

Zu einem solchen geistigen Höhepunkt—das ist das Wahre in der Idee des Chiliasmus—muß es in der Geschichte einmal kommen. „Es muß ein Höchstes geben, welches das Menschengeschlecht, welches die Kirche innerhalb dieser irdischen Bedingungen erreichen kann, eine Periode, welche die höchste Blüthe der Geschichte darstellt. Es liegt im Wesen des Christenthums, daß es nicht nur die leidende und streitende Macht in der Welt ist, sondern auch die weltüberwindende und weltbeherrschende Macht. Diese Vorstellung von der Weltherrschaft des Christenthums, wie dieselbe innerhalb dieser zeitlichen Bedingungen zum Ausdruck kommen kann, ist es, die an dem tausendjährigen Reich ihren Ausdruck findet" (Martensen).

Der Uebergang in diese glorreiche Friedens- und Blütheperiode wird kaum auf dem Wege geschichtlicher Allmähligkeit erfolgen. Friedens- und Siegeszeichen der Kirche gingen bisher immer Zeiten von Sturm und Drangsal voraus, und dies wird auch in der Zukunft nicht anders werden. Die Mächte der Sünde und Finsterniß werden sich der Obmacht des Christenthum nicht freiwillig fügen. Selbst für was im bürgerlichen Leben den Feinden und Umstürzlern der bestehenden Ordnung im Wege steht machen sie schon jetzt die Kirche (mit) verantwortlich; nicht nur gegen den Staat, gegen die Religion und Gott selbst ist ihr Wüthen gerichtet. Wie werden erst beim

Anbruch jener glorreichsten Siegeszeit die gottfeindlichen Mächte sich zum Vernichtungskampfe wider die Kirche richten! Bezieht sich vielleicht Offb. 19, 17 ff. auf die dann folgenden Entscheidungskämpfe? Jedenfalls wird der Teufel gebunden (20, 1 ff.), seine Macht auf Erden lahmgelegt, der Kirche der Sieg verliehen. Der Geist (denn von Seelen der Märtyrer ist die Rede) todesmuthiger Zeugenschaft für den Herrn lebt wieder auf in den Seinen und in dem Kampfe wider seine und ihre Feinde würden sie tausend Leben drangeben, wenn es erfordert würde; aber er streitet ja für sie. Kein Wunder, werden die Theilhaber an dieser Auferstehung selig gesprochen, ist es ihnen ja beschieden die irdische Wonnezeit der Kirche zu erleben und herbeiführen zu helfen. So etwa muß 20, 4 ff. ausgelegt oder aber auf alle Auslegung verzichtet werden.

In der nun folgenden und oben gezeichneten Glanzperiode wird die Evangelisation der Welt (Heidenwelt) und die Gesammtbekehrung Israels ihre Vollendung finden. Die Frage taucht auf, ob die Bekehrung Israels die Rückkehr in's gelobte Land in sich schließt! Nicht bloß die Anhänger des „Neuen Tempels" 2c., sondern viele namhafte Theologen glauben so. Die alttestamentlichen Weissagungen scheinen deutlich darauf hinzulauten. Die Sprache z. B. in Hesek. 37, 11 ff; 38 u. 39 ist bestimmt und klar: Israel wird eine geistige Auferstehung feiern, „Juda" und „Ephraim" werden vereinigt sein und ihr altes mit neuer Herrlichkeit bekleidetes Land besitzen; der Herr streitet für sie und alle ihre in „Gog" repräsentirten Feinde finden ihren Untergang. Allein was Kap. 40 ff. vom neuen Tempel 2c. gesagt wird, kann nicht buchstäblich gemeint sein, folglich auch nicht, was von der Rückkehr in's gelobte Land geschrieben steht. Die herrlichsten Glücksgüter und Heilszeiten der Zukunft werden von dem Propheten eben in ihnen geläufigen volksthümlichen Bildern geschaut und dargestellt, s. z. B. Micha 4, 1 ff.; Sachar. 14, 16 ff. Eine solche Rückkehr ist ja auch unmöglich. Die zehn Stämme sind spurlos verschwunden und wissen, wo immer sie sein mögen, von ihrer eignen Abstammung nichts mehr, und eine bewußte Vereinigung mit „Juda" kann daher nicht stattfinden. Auf Bekehrung, auf Einverleibung in das Christenthum führt Röm. 11, 25 f., und auf nichts Anderes, und nur eine solche paßt in unsere obige schriftgemäße Zeichnung.

4. Das Auftreten des Antichrist und die Erscheinung des Herrn. Das „tausendjährige Reich" ist nur die höchste geschichtliche Blüthezeit, aber nicht die Vollendung, und es muß daher wieder vergehen um dieser Platz zu machen. Der Teufel war gebunden, die Macht

des Bösen zurückgedrängt, aber nicht vernichtet. Es hat unter den Menschen immer noch viele Anhänger behalten, die dem Evangelium Christi nicht gehorsam wurden. Selbst dann hat es noch Kinder des Unglaubens, in denen und durch die der Teufel seine Absichten ins Werk setzen kann und auszuführen sich erkühnt. Aufs Neue treten Dränger und Verfolger auf (2 Thes. 1, 6 f.). Staatsmächte, die im Frieden mit der Kirche gestanden, weil sie nicht anders konnten als ihre geistige Ueberlegenheit und göttliche Lebensmacht anerkennen, innerlich aber sich nicht von derselben hatten besiegen und durchdringen lassen, werfen die Maske der Unterwürfigkeit ab und stellen sich in einen feindlichen Gegensatz. Erleichtert wird ihnen dies durch einen in der Kirche selbst sich vollziehenden sichtenden Abfall. Es hat sich allmählig eine glanzsüchtige Aeußerlichkeit ausgebildet, die des innern göttlichen Lebensgehaltes immer mehr verlustig ward und endlich das Gewicht bloß noch auf äußere Pracht und gebietende Weltstellung legt. Dem innern Abfall von Christo geht eine entsprechende Verkehrung des äußern Auftretens zur Seite, und das Wesentliche des Christenthums wird nun in prunksüchtige Weltherrschaft gesetzt. Die gottfeindliche Staatsmacht und diese aus der Kirche hervorgehende widerchristliche Macht reichen sich die Hand zum Bunde, wobei jene dieser den Vorrang einräumt, weil so die beiderseitige Absicht unter dem Gewande äußerer Christlichkeit am ehesten erreicht werden zu können scheint. Alle geschichtlich oder geschichtlich seinwollenden Mächte aber müssen in Persönlichkeiten sich zuspitzen, um mit gestaltender oder zerstörender Wirkungskraft auftreten zu können; also wird auch jene weltkirchliche Macht eine persönliche Spitze haben. Lange schon war die geheimnißvolle Seuche widergöttlicher Bosheit in der Entwickelung begriffen, endlich tritt sie in ihrer wahren Natur unverhohlen hervor, und nun stellt sich der öffentlich an die Spitze der Bewegung, in welchem die Sünde innerhalb der Menschheit ihre vollendetste Verkörperung gefunden hat, der Mensch der Sünde nämlich, der Antichrist, der gegen Gott und Göttliches zornerfüllt eifern wird unter dem Vorwand, es sei kein zu verehrender Gott sonst als nur er, in dem das Göttliche offenbar geworden sei; wer Gottesdienst pflegen und Gott verherrlichen wolle, der habe ihn zu verehren und anzubeten, und wer dies nicht thue, der werde seinen Vernichtungszorn zu fühlen bekommen—denn groß sei seine Macht und kein Entrinnen möglich, 2 Thes. 2, 3 ff. Auch Offb. 20, 8 ff. gehört hierher; Kap. 19, 17 ff. kann unserer Auffassung gemäß nicht herbeigezogen werden, wiewohl das Thier und der falsche Prophet auf die antichristliche Macht zu passen scheint. Der Satan

freut sich ob solch einem irdischen Stellvertreter, der seine eignen Gedanken (Matth. 4, 8—10; Luk. 4, 6. 7) so vollkommen verstanden und in sich aufgenommen hat, ist aber deßhalb selbst nicht müssig und entflammt die Seinen zu wüthender Begeisterung.

Es dürfte hier des Orts sein, ein Wort über die heute noch hin und wieder gangbare Annahme zu äußern, daß die römische Kirche die antichristliche Macht, der Papst der Antichrist sei. Früher, als der Papst die geistliche und weltliche Herrschaft in seiner Hand vereinigte, hatte diese Ansicht festeren Anhaltspunkt als jetzt, wo er nur noch Kirchenfürst ist, denn nach Obigem wird die antichristliche Macht eine weltliche und kirchliche zugleich sein. Andererseits scheint das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 auf Zuspitzung antichristlicher Gelüste hinzudeuten. Allein die römische Kirche hält immer noch fest an den großen Grundwahrheiten des Christenthums, und der Papst will nur der sichtbare Stellvertreter des unsichtbaren Christus sein. Anspruch auf Unfehlbarkeit macht er allerdings, aber nur zu Nutz und Frommen christlicher Lehre und christlichen Lebens. Eine Aufblähung zu vorgeblicher Gottgleichheit würde der gewisse Sturz irgend eines Papstes sein, denn dazu ist gesunder Sinn in der römischen Kirche noch hinreichend vorhanden. Also hier finden wir weder die antichristliche Macht noch den Antichrist. Allein die Vorbedingungen zu beiden sind dennoch allein in der römischen Kirche gegeben. Aber die Zeit ist aller menschlichen Berechnung nach noch ferne und die Art und Weise, wie der innere Abfall vom wahren Christenthum sich vollziehen und der einheitliche Bund mit der Staatsmacht geschlossen werden wird, unmöglich vorausbestimmbar. Gewiß aber ist, daß die in Nr. 3 genannten Vorzeichen eintreten, gewiß, daß der Antichrist auftreten wird, ehe der große und schreckliche Tag des Herrn kommt, 2 Thes. 2, 2; 1 Thes. 5, 2; 2 Petr. 3, 10.

Das wird ein gewaltiges Rüsten abgeben zum Vernichtungskrieg gegen die Gemeinde des Herrn! Was satanische List, Bosheit und Erfindungskunst auftreiben kann, wird im vollsten Umfang zur Anwendung kommen. Unter dem geistigen Herrscherwalten der Gemeinde hingegen sind schon längst die „Schwerter zu Pflugschaaren und die Spieße zu Sicheln" verwandelt worden; die Frommen haben den Gebrauch der Waffen verlernt, und nun vollends sind die Waffen ihrer Ritterschaft erst recht nicht fleischlich. Sie stellen betend ihre Sache dem Herrn anheim und warten sehnsuchtsvoll auf die Hilfe seiner verheißenen Erscheinung. Das Wort des Herrn hat in ihnen lebendige Gestalt gewonnen — sie fühlen, sie wissen es, daß er nicht

mehr lange ausbleiben, daß er sie retten, daß er die Feinde stürzen und ihrer ein Ende machen wird durch die Erscheinung seiner Zukunft, und mit der heißen Sehnsucht gottinniger Liebe harren sie seinem Kommen und ihrer Erlösung entgegen. Sie haben sich nicht getäuscht. Er kommt in den Wolken des Himmels und inmitten viel tausend mal tausend heiliger Lichtsgeister. Die Erde erzittert, die Himmel krachen, Feuergluth der Vernichtung geht vor ihm her wider den Antichrist und alle Feinde, deren Bergungsort nun in dem Feuerpfuhl sein wird, die alte Weltgestalt stürzt in Trümmern und eine neue geht zur selben Zeit aus dem Chaos ihrer verjüngten Elemente hervor, während die Todten auferstehen und die noch Lebenden verwandelt werden, um sich sodann um den wiedergekommenen Christus zum Gericht zu versammeln (2 Petr. 3, 10 ff.; 1 Thes. 4, 13 ff; 2 Thes. 2, 7 ff; 1 Kor. 15, 51. 52; Matth. 25, 31 ff.).

§ 87. Die Auferstehung der Todten. Sie ist ein unumstößlicher Glaubensartikel, der im Wesensbegriff des Menschen seine psychologische, in der Auferstehung Christi seine objektive Begründung wie bestimmungskräftiges Vorbild findet, und der durch keine spiritualistische Consequenzmacherei abgeschwächt werden darf. Die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen liegt nicht in dem Stoff, der ja in seine Grundelemente aufgelöst und in dem stattfindenden Weltbrand und der Weltverklärung ist verwandelt worden, sondern in der Form, welcher gemäß die Seele kraft göttlichen Allmachtswortes die von allem Grobmateriellen gereinigten und bereits verklärten Stoffelemente sich anbilden und zum adäquaten Darstellungs- und Bethätigungsorgan ihres himmlischen Herrlichkeitslebens gestalten wird. 1 Kor. 15 wird mit Unrecht für die Keimtheorie angeführt; es werden Fingerzeige in Uebereinstimmung mit der von uns vertretenen Anschauung gegeben und die Herrlichkeit des Auferstehungsleibes gelehrt. Jedoch auch die Gottlosen werden mit einem ihrer Natur entsprechenden Leibe auferstehen, in welchem ihre Sünde zu verkörperter Darstellung gelangt.

1. Die Realität der Auferstehung. Dieselbe ist unwiderlegbare Schriftanschauung. Der Hauptgesichtspunkt der alttestamentlichen Weisfagung ist allerdings die messianische Heilszeit, und wenn von Wiederbelebung die Rede ist, so ist meistens auf die einstige Einsammlung, auf die geistliche Auferstehung Israels der Blick gerichtet (wie z. B. Hesek. 37).

Aber doch auch die leibliche Auferstehung ragt in den Gesichtskreis hinein. Wie könnte das künftige Heil vollkommen sein, wenn Elend, Schmerz und Thränen, wenn der Tod bestehen bliebe? Daher wird kraft solchen Heils auch der Tod verschlungen werden auf ewig, Jes. 25, 6. 7. 8. Ja die Todten Jehovahs werden leben und mit ihren Leibern auferstehen, Jes. 26, 19. Freilich ist in beiden Kapiteln von der Auferstehung des Volkes als solchem die Rede und nicht von Einzelnen, aber jenes besteht ja aus diesen und auch diese sind daher gemeint. Der Prophet Daniel aber lehrt ausdrücklich eine Einzelauferstehung, und zwar beides der Gerechten und Ungerechten, Kap. 12, 2. 13.

Es ist überflüssig auf alle neutestamentlichen Stellen hinzuweisen. Der Gläubige hat Christi unverwüstliche Lebenskraft in sich aufgenommen und kann daher nach keinem Theil seines Wesensbestandes im Tode verbleiben; würde der Herr es zulassen, so müßte der Zweifel an seiner gottheitlichen, der des Vaters gleichen Lebensmacht rege werden. Aber nein, seine Allmachtsstimme wird alle Todten aus ihren Gräbern hervorrufen, auch die Bösen, denn sie sind gleichfalls seiner herrschenden Lebensmacht unterworfen, Joh. 5, 24—29. Er selbst ist die Auferstehung und das Leben, auf dessen Wort Lazarus sofort aus dem Grabe kommt, und seine Auferweckung ist nur ein kleines Vorspiel von dem was sich einst am jüngsten Tage in großem Maßstab wiederholen wird, Joh. 11, 25. 43 f; 6, 54.

Die eingehendste Begründung gibt Paulus 1 Kor. 15, 12—20 (vgl. 1 Thes. 4, 13 ff.). In der Gemeinde zu Thessalonich war es nur eine Ungewißheit ob dem Loos der Entschlafenen, über die er aufklären und in Zuversicht umwandeln will. Die bei der Wiederkunft des Herrn noch Lebenden werden den bereits in ihm Entschlafenen nichts voraushaben, belehrt er sie; diese werden auferstehen und jene verwandelt werden und dann beide zugleich dem Herrn entgegeneilen. So real er sich die Verwandlung der Lebenden denkt, ebenso real muß er nach dem Zusammenhang sich die Auferstehung und die verklärte Leiblichkeit der Verstorbenen denken. In Korinth waren Läugner der Auferstehung aufgetreten und hatten Glaubensverwirrung in die Gemeinde zu bringen gesucht; sie scheinen dieselbe spiritualistisch verflüchtigt und bloß eine geistige Unsterblichkeit gelehrt zu haben. Mit schneidender Schärfe tritt Paulus ihnen entgegen. Zuerst beweist er die Auferstehung Christi mit Herbeiziehung unwiderleglicher Augenzeugenschaft, sodann bespricht er ihre Bedeutung für den christlichen Glauben und das christliche Heilsleben, die beides ohne Grund und Realität seien, ja zu wel-

chen es ohne sie gar nicht kommen könne. Die Läugnung der Todtenauferstehung sei aber gleichbedeutend mit der Läugnung von Christi Auferstehung. Er sei gekommen den ganzen Menschen zu erlösen, verbleibe der Leib im Tode, so müsse auch das vermeintliche Glaubensleben der Seele eine Täuschung sein, da er vorgeblich auch für die Wiederweckung von jenem die Lebenskraft in sich trage und dieselbe in Aussicht gestellt habe. Seine Verheißungen für die Seele wie für den Leib seien geschehen im Bewußtsein seiner gottheitlichen Lebensmacht, seiner durch den Tod sich hindurchrettenden Lebensherrlichkeit, seine Auferstehung sei deren Stern und Anker; die apostolische Predigt und ihre Wirkung beruhe letztendlich auf dieser, sei ohne sie leerer Schall und der durch sie entzündete Glaube eitel Einbildung. Dann habe auch die geistige Unsterblichkeit keine Wahrheit, Fromme wie Gottlose würden gleicherweise verloren gehen, gleicherweise der Vernichtung anheimfallen (das liegt in V. 17—19).

Nun kehrt er die Argumentation um. Im Rückschluß auf seine Beweisführung für die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi sagt er: „Nun ist aber Christus auferstanden von den Todten als Erstling der Entschlafenen," und weil er als der zweite Adam den Tod des ersten vernichtet und in Leben wandelt, so werden nun wie er und in Kraft seiner Auferstehung alle Todten einst auferstehen. Zu beachten ist, daß bei seiner Beweisführung die Realität der Auferstehungsleiblichkeit über allen Zweifel erhaben feststeht. So gewiß Christus leibhaftig auferstanden und den Jüngern ꝛc. in seinem bekannten Leibe erschien, so gewiß werden die Leiber der Todten auferstehen. Diese Consequenz ist unabweisbar; ohne sie wäre der Nerv der Beweisführung völlig durchschnitten. Die Schrift läßt uns also über die Thatsächlichkeit der Auferstehung nicht im Zweifel. Der gottentstammte Geist der Menschen ist zur Lebenseinheit mit dem Leibe bestimmt und bildet sich mittelst der Seele denselben zum Darstellungsorgan an. Als Kerker der Seele kann er nur gelten bei der Annahme entweder eines vorirdischen Sündenfalls, oder, daß die Materie an und für sich böse sei, in welchem Fall die Auferstehung ein Unglück wäre. Nach biblischer Anschauung hingegen gehört der Leib mit zum Wesensbegriff des Menschen, in welchem dieser den Stoff zur gottgewollten Vergeistigung emporheben und so das lebendurchglühte Bindeglied der Geist- und Stoffwelt sein soll. Der körperlose Mittelzustand ist ebendeßhalb ein unvollkommener, die Seele sehnt sich nach ihrem Leibe, ohne welchen sie ihren geistigen Wesensgehalt nicht völlig hervorkehren, ihre volle wesensgemäße Herrlichkeit nicht entfalten kann. Darnach ist jene Auf-

fassung zu bemessen, welche sofort beim Tode die Auferstehung geschehen sein, d. h. die Seele vom Leibe sich befreien und zu neuem herrlicherem Leben emporsteigen läßt. Es ist das eine verblümte Ausdrucksweise für die einfache geistige Unsterblichkeit, gewählt um einigermaßen eine Uebereinstimmung mit den Schriftaussagen herauszuconstruiren. Freilich ist dieser Versuch ein gänzlich verfehlter; nichts ist gewisser als daß die Schrift eine allgemeine Todtenauferstehung am Ende der Tage lehrt. Es ist einfach exegetisch unmöglich, z. B. die oben besprochenen Stellen anders aufzufassen.

2. Sie geschieht auf Christi Allmachtsruf und infolge und nach dem Vorbild seiner Auferstehung. Das Feldgeschrei, die Stimme des Erzengels und die Posaune Gottes, womit er vom Himmel herniederkommen und den Ruf zur Auferstehung ertönen lassen wird, sind wohl nur Häufung des Ausdrucks, um die Allgewalt seiner Stimme zu versinnbilden, die in alle Erdentiefen hineindringt und die Todten weckt (1 Thes. 4, 16; Joh 5, 25. 28). Was wir daher weiterhin zu sagen haben mögen von der Thätigkeit der Seele selbst in der Anbildung ihrer Leiblichkeit, das setzt seinen Allmachtsruf voraus und wäre ohne ihn undenkbar. Und seine Auferstehung ist es, die dazu Möglichkeit und Kraft darreicht. Wir haben diese Wahrheit schon öfter, auch oben, berührt. „Wie in Adam alle sterben, so werden in Christo alle lebendig gemacht werden" (1 Kor. 15, 21. 22; Joh. 5 u. a. St.). In seiner Auferstehung ist die Lebenskraft flüssig geworden, welche zur Wiederlebendigmachung der gesammten Menschheit auch ihrer Leiblichkeit nach ausreicht (vgl. § 60, 2). So gewiß er, das geistige Stammhaupt der Menschheit, seinen Leib durch den Tod hindurchgerettet und zu höherem Leben verklärt hat, so gewiß wird erst in der Todtenauferstehung sein Lebensreichthum für und in der Menschheit zur vollen Auswirkung gelangen. Nicht zur Nahrung für das geistige Leben nur strömt der Saft aus ihm, dem Weinstock, in die Reben über. Diese Reben sollen seine Nährkraft auch äußerlich zur Darstellung bringen, und das können sie vollkommen erst, wenn ihr Aeußeres dem Inneren homogen, wenn es der Herrlichkeitsgestalt des Herrn selbst wird gleich geartet sein.

So ist denn seine Auferstehung zugleich vorbildlich für die unsere. Soll hienieden sein Leben uns durchdringen, seine Gesinnung uns beseelen, die Art und Weise seines Thuns und Leidens vorbildlich für uns sein und sollen wir in seine Fußstapfen treten, so ist er auch der Erstling (Anfang) in der Auferstehung (1 Kor. 15, 23) als Princip derselben, in Gemäßheit mit

welchem sie geschehen wird. Wohnt sein Geist in uns, so werden um seinetwillen unsere sterblichen Leiber lebendig gemacht werden (Röm. 8, 11; 1 Kor. 6, 14), und doch wohl in Gemäßheit mit seiner gestaltenden Lebenskraft. Ja „Jesus Christus wird verwandeln den Leib unserer Niedrigkeit, so daß er dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichgestaltet sein wird" (Phil. 3, 21). In der Art und Weise der Auferstehung ist freilich ein Unterschied. Christi Leib fiel der Verwesung nicht anheim, und seine in der Auferstehung zum Durchbruch kommende Verwandelung und Verklärung ward erst in der Himmelfahrt vollendet. Unsere Auferstehung und Verherrlichung geschieht plötzlich, wie in einem Augenblick. Aber schon vor der Himmelfahrt bildete Raum und Zeit keine eigentliche Schranke mehr. Er war jetzt hier und in einem Nu fort in der Ferne, und konnte durch verschlossene Thüren einkehren, in der Himmelfahrt aber hob er sich mit lichtbeflügelter Schwingkraft aufwärts, so daß die Jünger eine Vorstellung von seiner verherrlichten Leiblichkeit empfingen. An ihr haben wir also ein vorstellbares Vorbild von unserer Auferstehungsleiblichkeit; denn die Himmelfahrtsleiblichkeit ist dieselbe wie die in welcher er den Jüngern während jener vierzig Tage erschien, und unsere Vorstellung von jener kann sich daher in dieser verdichten und orientiren. Dies läugnen und dafür halten, der Herr habe jenen 40tägigen abgestreift und bei der Himmelfahrt (den Jüngern unsichtbar) einen neuen Herrlichkeitsleib sich angeeignet, heißt die Bedeutung der Leibesauferstehung überhaupt läugnen. Besaß der irdische Leib des Herrn nicht genügenden Werth verklärt zu werden, dann der unsere gewiß viel weniger; eignete der Herr sich einen Herrlichkeitsleib (schwerlich aus stofflichen, sondern) aus himmlischen Lichtelementen an, dann wird auch bei uns Gleiches stattfinden. Da jedoch derselbe nichts Stoffliches an sich hat — denn warum sonst den irdischen Leib abstreifen? — so ist er einfach die geistig-göttliche Herrlichkeit Christi selbst, und auch für uns hätte demnach die Auferstehung nur die Bedeutung geistig-seelischer Vollendung. So denkt z. B. der bekannte Philosoph Sederholen sich die Sache; aber unbegreiflich ist es, wie Bischof Foster (von der M. E. Kirche) zu solcher schriftwidriger Anschauung kommen kann. Er führt Phil. 3, 21 an und sagt: aber von seinem Herrlichkeitsleib wissen wir nichts, dem Leib den er bei seiner Auffahrt annahm, mit dem er in den Himmel ging und in welchem er jetzt erscheint (but of that glorified body we know nothing, viz., the body which he assumed at the ascension, and which he took into heaven, and in which he now appears). Freilich wissen wir von demselben nichts, wenn

er ein ganz anderer ist als der, in welchem er auferstand und den Jüngern erschien; aber dann steht er auch mit diesem in keinem Zusammenhang und der Apostel hat sich bloßer bildlicher Sprachweise bedient. Kein Wunder will nun dem Bischof die Construktion einer festen haltbaren Lehre von der Todtenauferstehung nicht gelingen. Er schwankt hin und her und weiß sich für keine zu entscheiden, weil er den festen bestimmungskräftigen Stehpunkt für eine lebendige Anschauung verloren hat. Consequent ausgedacht aber muß seine obige Annahme unausbleiblich zur vollständigen Verflüchtigung der gesammten Auferstehungslehre führen, wie dies durch seine constante Unterschätzung des Begriffs der Leiblichkeit noch doppelt nahe gelegt wird.

3. Verhältniß der Auferstehungsleiblichkeit zur irdischen. Die Anhaltspunkte zur Bestimmung dieses Verhältnisses sind zum Theil bereits im Bisherigen gegeben. Demnach wird es kein Verhältniß absoluter Verschiedenheit sein. Wie bei Christus die Identität beider feststeht, so muß auch bei uns die Identität feststehen. Ein total anderer, mit dem jetzigen in gar keinem Zusammenhang stehender Leib würde den jetzigen zu einem zufälligen Anhängsel des Menschenwesens stempeln, ohne welchen dieses doch in voller Integrität fortbestehen könnte, würde aber ebendadurch selbst als unnöthige Zugabe erscheinen, es sei denn es werde in ihm bloß die himmlische Zuständlichkeit zum Ausdruck gebracht, wogegen die Schrift lauten Protest erhebt.

Nun fragt es sich, worin diese Identität bestehen oder wie sie zu denken sein wird. Eine eigentlich stoffliche Identität kann es nicht sein, d. h. die stofflichen Bestandtheile des irdischen werden nicht die Bestandtheile auch des Auferstehungsleibes bilden. Der gegenwärtige Leib ist in einem ständigen Stoffwechsel begriffen und ist in seinen Stofftheilen heute nicht derselbe wie gestern. In sieben Jahren vollzieht sich ein vollkommener Stoffumtausch, so daß ein Dreiundsechzigjähriger mindestens neun völlig verschiedener Stoffleiber getragen hat. Wollte man also auf der Dieselbigkeit in diesem Sinne bestehen, so müßte man mit den Sadducäern fragen: in der Auferstehung nun welcher von den neun Leibern wird diesem Manne zugehören, denn er hat sie ja alle gehabt? Noch ist zu antworten: der letzte wird es sein, eben der in's Grab gelegt ward; denn warum soll es gerade dieser sein, der möglicherweise einen Lebensabschnitt bezeichnen kann, in welchem wenig mehr gethan, erfahren, erlebt wurde? Der Stoffleib ist an und für sich nicht bedeutungsvoll, sondern nur als Gebilde des Geistes, als

Darstellungsorgan der Seele. Es ist das seelische Formprincip, welches bei allem Stoffwechsel die Identität auch der Leibesgestalt sichert, so daß eine Person nach vieler Jahre langer Abwesenheit doch sogleich als dieselbe wiedererkannt wird. Die Seele bildet sich ja den Leib an und sorgt bei allem Stoffumtausch für die ihr gemäße Gleichheit der Formerscheinung. Nicht Identität des Stoffs, sondern Identität der Form ist daher zu lehren. Daran wurde der Auferstandene den Jüngern kenntlich bei aller Stoffveränderung, die ihn der Zeit- und Raumschranke enthoben sein ließ. So allein wird allen Einwendungen die Spitze abgebrochen, welche auf Zerstreuen und Uebergehen der leiblichen Stofftheile in andere Lebe-, Pflanzen- oder Thierformen sich beziehen, was ja tausendfach vorkommt. Allein das Thier eignet sich nur an was seinem seelischen Formprincip gemäß ist; das Formprincip der Menschenseele wird dadurch nicht berührt noch auch das materielle Substrat zur Formverwirklichung ihm benommen. Wie hienieden durch Aneignung der in Form von Nahrungsmittel ꝛc. dargebotenen Stoffelemente die Leibesgestalt sich ständig erneut, so wird dereinst durch Aneignung der entsprechenden und dann verklärten Stoffelemente die Seele sich den Herrlichkeitsleib anbilden, der an seiner dem jetzigen ähnlicher Form als die himmlische Darstellung dieser oder jener Person erkannt werden wird. Der jetzige Leib nämlich verwest und löst sich in seine Grundelemente auf: Oxygen, Hydrogen, Nitrogen, Kohlensäure ꝛc., geht mittelst dieser entweder in andere Verbindung und Seinsformen über oder in den allgemeinen Stoffreichthum der Naturwelt zurück. Die Auferstehung aber geschieht (s. Ende des letzten Paragraphen) inmitten der Weltverklärung. In der Anbildung ihres Auferstehungsleibes hat es also die Seele nicht mit den alten spröden Stoffsubstanzen zu thun, sondern mit neuverklärten Stoffelementen, die kraft Christi Allmachtswortes sich willig ihrem Dienste anbequemen und zur herrlichen Leiblichkeit sich gestalten in einem dem im jetzigen Leibe statthabenden ähnlichen Mischungsverhältniß. Das Formprincip der Seele ist im Mittelzustand nicht verloren gegangen, sondern gekräftigt worden und wartet mit Sehnsucht auf seine Inkraftsetzung; wie ihr nun mittelst der Weltverklärung das bildsame Substrat für dessen Thätigkeit dargereicht wird vom Herrn, da ergreift sie freudig von demselben Besitz, und sofort ist der Auferstehungsleib vollendet, in welchem sie sich nicht als in einem ihr fremden fühlt, sondern gar heimisch (wie sie es hienieden in ihrem Leibe kaum je thun konnte) als in dem Complement ihres eigenen Wesens, in dem sie sich nun selbst vollendet weiß.

Die in Obigem dargelegte Anschauung entspricht dem was Paulus in 1 Kor. 15, 35 ff. vom Auferstehungshergang sagt. Was gesät wird, ist nicht der Leib der werden soll, z. B. von Weizen; die Stofftheile im neuen Weizenhalm oder Kern sind verschieden von dem des alten, aber die neue von Gott ihm verliehene Form ist die der besondern Natur des Gesäten gemäße und daher dieselbe. Der neue Weizenkern ließe sich vom alten kaum unterscheiden, so ähnlich sieht er demselben. Eben von wegen der Verschiedenheit des Formprincips in Menschen, Vögeln, Fischen ꝛc. ist auch ihr Fleisch verschieden; das mit himmlischer Kräftigkeit ausgestattete Formprincip der Seele wird also einen ihm gemäßen herrlichen Auferstehungsleib sich anbilden. Dieser steht in Zusammenhang mit dem in's Grab gelegten, denn wäre letzterer nicht gewesen so würde ersterer nicht sein können, wie ja aus dem erstorbenen Weizenkern der neue hervorsproßt; aber auf die Herrlichkeit des einen könnte man von der Verweslichkeit, der Niedrigkeit und Schwachheit des andern aus nimmer schließen. Diese Herrlichkeit ist eben die Ausgeburt des durch Christi Leben gekräftigten Formprincips. Der alte ist der von Adam überkommene physische Sündenleib, der unserm in Christo erneuerten Wesen nicht entspricht; aus ihm dem zweiten Adam, dem lebendigmachenden Geist, wird uns auf Grund der ersten eine zweite herrliche Leiblichkeit zu theil, die unserm himmlischen Vollendungsstand gemäß sein wird. Um solcher Gemäßheit willen müssen selbst die dann noch Lebenden verwandelt werden, die Todten aber unverweslich und lichtherrlich auferstehen.

Die sogenannte Keimtheorie hat man mit Unrecht aus des Apostels Worten herauszulocken versucht; sie findet höchstens in dem Bilde vom Samkorn einen scheinbaren, in der Sache selbst aber keinen wirklichen Anhaltspunkt. Dieses Bild ist vielmehr eine treffliche Illustration von der Bedeutung des Formprincips, wie wir zu erklären gesucht haben. Was soll denn auch mit einem Auferstehungskeim gemeint sein? Die Stoffelemente des alten Leibes lösen sich auf und gehen ja in andere Lebeformen über oder in den allgemeinen Haushalt der Natur zurück; von einem Keimen der Auferstehung entgegen kann nicht die Rede sein. Eine Vorbereitung auf diese ist nur insofern geboten als allerdings auch der künftige Leib (in verklärter Weise) stofflich sein wird in einem dem jetzigen Leibe ähnlichen Mischungsverhältniß; das entspricht jedoch nur unserer Anschauung. Oder soll das Keimartige in dem bestehen, was die Seele unmittelbar aus dem Leibe in das Jenseits hinübernimmt, also in einem feinen Nervenleib oder wie man

sonst die Zwischenleiblichkeit sich vorstellen mag? Einen Anhaltspunkt dafür läßt sich in Pauli Wort finden: „Du Narr, das du säest ist ja nicht der Leib der werden soll ꝛc.“ Die aufstrebende Pflanze empfängt ihren Leib aus dem verwesenden Samkorn unter Herbeiziehung der nöthigen Nährstoffe. In diesem Falle müßte jedoch der Nachdruck auf das Sterben gelegt werden, durch welches die Seele vom Grobstofflichen frei würde, um mit dem feineren ihr während des Lebens zugebildeten Theil der Leiblichkeit sich in ihr eigentliches Lebenselement emporzuschwingen. Es müßte eine Art Doppelleiblichkeit statuirt werden, von der weder Schrift, Erfahrung noch Wissenschaft etwas weiß. Eine eigentliche Auferstehung würde überflüssig, auf diese aber, die dereinst stattfinden soll, legt die Schrift allen Nachdruck.

4. Die Auferstehungsleiber der Gottlosen. Im Obigen ist hauptsächlich von den Frommen die Rede, welche durch ihr verborgenes Leben mit Christo in Gott hienieden den Grund für die künftige Herrlichkeit legen. Auf sie ist auch in der Schrift zumeist der Blick gerichtet. Dennoch wird die Auferstehung auch der Gottlosen klar gelehrt. So schon in Dan. 12, 2., so der Herr selbst Joh. 5, 28. 29., so Paulus Apstg. 24, 15. In den Schriftstellen, welche vom Gericht und dem Endgeschick Aller handeln, ist dieselbe Thatsache unzweideutig ausgesprochen. Würden die Ungerechten nicht auferstehen, so könnten sie nicht gerichtet noch auf ewig zur Hölle verstoßen werden. Sie haben nicht aufgehört Menschen zu sein, und die Vollkommenheit ihres Wesensbegriffs fordert daher die Wiedervereinigung mit dem Leibe.

Das Mißliche bei der Sache ist, wir können uns ihren künftigen Leib nicht recht vorstellbar machen. Der Herrlichkeitsleib der Gerechten wird dem Zustand der Dinge in der verklärten Welt ganz gemäß sein; aber wie soll aus der verklärten Welt herkommen oder in derselben Platz sein für einen Leib der Sünde, wie wir doch den der Ungerechten uns denken müssen? Er muß doch ihrem gottwidrigen Zustand ähnlich, er muß der adäquate Ausdruck ihrer Herzensbosheit sein. Hienieden tritt nicht immer das eigentliche Sein in die Erscheinung, sondern oft verhüllt und entstellt, so daß sich vom Schein nicht mit Sicherheit auf das zu Grunde liegende Sein oder Wesen schließen läßt; aber bei Vollendung der Dinge hört der Schein auf eine Rolle zu spielen und das Wesen selbst tritt unverhüllt hervor. Der Auferstehungsleib der Ungerechten wird also ihrer bösen Wesensbeschaffenheit ganz gemäß sein, ihre Sünden, Leidenschaften und Laster vor aller Welt

öffentlich zur Schau stellen. Weiteres jedoch zu sagen verbietet uns unsere Unwissenheit.

§ 88. Das Weltgericht. Im Weltgericht kommt das richterliche Walten der göttlichen Gerechtigkeit zu abschließender Vollendung und wird das Böse und Gute, wie es in den freien Geschöpfen Gottes Gestalt gewonnen, definitiv offenbar gemacht, die Scheidung also zwischen beiden für immer vollzogen, wie schon daraus hervorgeht, daß Christus der Richter im unmittelbaren Anschluß an die Todtenauferstehung es hält. Der Natur der Sache nach muß es allumfassend sein, wenn freilich auch die Gerechten in einem anderen Sinne demselben unterstellt sein werden als die Ungerechten; jene sind des für sie günstigen Ausgangs von vornherein gewiß, diese ahnen das Unvermeidliche und hoffen dennoch, theils vielleicht in trotzigem Sinne, auf eine Besserung ihres Looses. Maßstab des Gerichts werden die im Leben gethanen Werke sein als Ausdruck der innern Herzensbeschaffenheit und der Verhältnißstellung, in welcher man zu Christus stand. Das Urtheil, welches in Gemäßheit damit abgegeben wird, muß Endurtheil sein und das Geschick aller endgültig besiegeln.

1. Die abschließende Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit. Vorspiele des künftigen Gerichts kommen im Diesseits vielfach vor. Für jeden Einzelnen legt das Gewissen ein unbestechliches Zeugniß ab vom göttlichen Richterwalten, und selbst ein Felix vermochte dasselbe nicht zu unterdrücken, wenn er darauf auch nicht achten und seine Aufmerksamkeit darauf nicht wollte lenken lassen, Apstg. 24, 25. Wie sehr jedoch einer sein Gewissen betäuben mag, im Angesichte des Todes wacht es wieder auf; denn so gewiß und allgemein der Tod ist, so gewiß und allgemein ist das Gericht und es wird daher seinen Schatten unausweichlich zum Voraus in's Diesseits hineinwerfen, Hebr. 9, 27. Diese Stelle deutet für jeden Einzelnen auf ein Gericht unmittelbar nach dem Tode hin. Die Wahrheit davon ist in der Thatsache enthalten, daß je in Gemäßheit mit dem diesseitigen Leben das Loos im Jenseits sich sofort verschieden gestaltet, ohne jedoch deßhalb definitiv zu sein. Denn der Zwischenzustand ist ein unfertiger und harret der Ausreifung entgegen, wiewohl freilich die Realität der Dinge den Dortbefindlichen viel klarer vorliegen muß als den annoch Lebenden. Schon hienieden ist jedoch eine Gerechtigkeit in den Dingen, und der Einzelne bekommt häufig genug zu erfahren was seine Werke werth sind.

Eine Loosbestimmung in genauem Verhältniß zu Verdienst und Würdigkeit oder Unwürdigkeit kann aber nicht stattfinden — schon deßhalb nicht, weil das gesellschaftliche Zusammenleben von Guten und Bösen dies unmöglich macht. Aus einem Sodom können vor dem Gericht der Vernichtung die ersteren nicht immer gerettet werden, und große Naturkatastrophen, wie Erdbeben, treffen beide gleicherweise. Häufig muß hienieden der Unschuldige mit dem Schuldigen leiden und das Unglück, welches jenen sogar oft vorzugsweise trifft (Ps. 73), steht mit der vergeltenden Gerechtigkeit in schneidendem Contrast. Auch durch die staatliche Gerechtigkeit, als Vertreterin der göttlichen, wird die Ungleichheit nicht ausgeglichen. Häufig wird dem Recht zugesprochen, der Unrecht hat und umgekehrt. Und wie triumphirt erst im Großen und Ganzen der Menschheitsgeschicke manchmal das Böse, während das Gute unterliegt! Wohl rächen sich die Ausschreitungen des ersteren immer wieder selbst und fallen auf den eignen Kopf zurück; die Völker, welche durch Gewalt das Recht unterdrückten, müssen selbst wieder der Gewalt weichen, die das Recht sich endlich errang; so geht allerdings eine ausgleichende Nemesis durch die Völkerwelt dahin und der Dichter sagt mit Recht: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht." Aber zum vollendeten Siege kommt das Gute im Diesseits nicht, noch wird das Böse je in seiner ganzen Nichtigkeit und Hohlheit offenbar. Und doch ist beides die Forderung göttlicher Gerechtigkeit. Es darf das Böse letztendlich auch nicht mal den Schein des Rechts oder des Guten mehr an sich tragen. Die scheinbaren Erfolge, welche es hienieden errang, werden dann seine Unnatur und seine Machtlosigkeit in desto helleres Licht stellen; die scheinbaren Niederlagen aber, welche das Gute erlitt, werden dessen göttliche Art und Herrlichkeit desto glänzender erstrahlen lassen. Das Gute, wiewohl in Christo persönlich geworden, trug dennoch in ihm auf Erden die Knechtsgestalt und ist es daher nicht zu verwundern daß es in den Seinen dieselbe trägt; aber wie in seiner glorreichen Erhöhung die Gerechtigkeit offenbar geworden, so muß sie auch vollkommen offenbar werden in dem Triumph seiner Kirche und in der Vollendung seines Reichs — in dem absoluten Sieg des Guten über das Böse. Der Spielraum, den sie der geschöpflichen Freiheit überlassen hat, bringt es mit sich, daß während der Zeit der Entwickelung der Widerspruch mehr oder weniger bestehen bleibt zwischen dem was ist und dem was sein soll; würde er jedoch nicht aufgehoben, sondern verewigt werden, so wäre eben damit Gott als machtlos erwiesen, das Ideal seiner Gerechtigkeit zu verwirklichen. Also ein Endgericht, durch welches alles Unrecht der

Jetztzeit ausgeglichen wird und das Recht, und damit das Gute, zum vollkommenen ewigen Sieg gelangt, ist unabweisbare Forderung der Vernunft wie Lehre der heiligen Schrift.

2. Der Weltrichter ist Christus, Joh. 5, 22. 27; Matth. 25, 31 ff; Röm. 2, 16; Apstg. 17, 31. Es ist bezeichnend, daß der Herr in dieser Eigenschaft sich den Menschensohn nennt. Er ist die Offenbarung des Göttlichen in der Menschheit und zugleich als der Idealmensch die Wahrheit der Menschheit. Jeder einzelne Mensch kann nur durch Verähnlichung mit ihm seinen Wesensbegriff realisiren; von dem was jeder sein soll ist er die Norm und der Maßstab. Er muß daher auch der Richter der Menschen sein, weil er den Maßstab des Gerichts in sich selbst hat und in seinem Urtheil nicht fehl gehen kann. In seiner Menschheit ist die Bürgschaft dafür gegeben, daß seine Strenge mit Liebe gepaart sein, in seiner Gottheit aber, daß Gerechtigkeit gehandhabt werden und dieselbe zum vollkommenen Siege gelangen wird.

3. Das Gericht wird allumfassend sein. Die unter Nr. 2 angeführten Stellen sowie Röm. 14, 10; 2, 6 ff; 2. Kor. 5, 10; Offb. 20, 11 ff. lassen darüber keinen Zweifel, daß absolut alle Menschen, die hienieden entweder gute oder böse Werke gethan haben, dem Gericht unterstellt sein werden. Scheinen andere Stellen damit in Widerspruch zu stehen, so sind sie eben diesem festen Thatbestand gemäß auszulegen. Allerdings sollen nach Matth. 19, 28; Luk. 22, 30; 1 Kor. 6, 2 die Apostel, ja die Heiligen überhaupt die Welt richten helfen, und damit stimmt ihr eignes Gerichtetwerden nicht; allein es ist dabei nicht sowohl an eine richterliche Thätigkeit ihrerseits gedacht, als vielmehr an die Thatsache, daß die Norm des Guten wie in Christo urbildlicher so in ihnen abbildlicher Weise offenbar wird und darin schon ein Gerichtsspruch liegt über alle, die dieser Norm nicht gemäß sind. Demgemäß können freilich die Gerechten nicht in demselben Sinne ins Gericht kommen wie die Ungerechten. Für sie ist es eigentlich nur ein Offenbarwerden ihrer innern Christusähnlichkeit, und ein Entgegennehmen des lauter Segen enthaltenden Urtheilsspruchs, Matth. 25, 34 ff. Ihre Antwort deutet die bescheidene Demuth ihrer Gesinnung an, die mit dem was sie gethan hat nichts Sonderliches gethan zu haben meint, und das ihr zugedachte Heilsglück nicht auf Rechnung solcher Werke sondern einzig und allein auf Christi Rechnung schreibt. Falsch ist es mit Rinck, Kapff u. A. in diesem Kapitel nicht alle Menschen, sondern nur solche angedeutet sehen zu wollen, „denen das Evangelium hienieden etwas Unbekanntes

geblieben ist: sei es, daß inmitten der Christenheit das Wort der Wahrheit nie kräftig an ihr Herz gekommen ist, — also die in Blindheit und Unwissenheit um den Weg des Heils ein äußeres gesetzliches Christenthum führten (wie so viele Katholiken), als rechtliche, ehrbare Leute wandelten —, sei es, daß sie das Evangelium gar nicht konnten kennen lernen, wie so viele Millionen Heiden, die in völliger Unwissenheit um den Herrn und sein Wort geblieben sind." Zum Beweise für diese Ansicht führt Rinck die Antwort der Gerichteten an, aus welcher sich klar ergebe, daß sie mit dem Herrn nicht persönlich bekannt geworden seien, in keiner persönlichen Lebensgemeinschaft mit ihm gestanden hätten. Und dies sagt er, trotzdem er den Zwischenzustand eine Zeit der Entwickelung und Ausreifung für das Endgericht sein läßt. Alle die es im Leben nicht thun konnten, sollen in demselben Stellung genommen haben zu Christus, und nun beim Endgericht sollen sie ihn nicht einmal kennen und, je nach dem Uebergewicht des Guten oder Bösen in ihnen, ihm auf einmal froh zujauchzen oder scheu vor ihm zurückweichen! Welche Widersprüche! Die beiderseitigen Antworten lauten ja auf das gerade Gegentheil. Die zur Linken verneinen ja, daß wenn sie je den Herrn in den bezeichneten Lagen gesehen, sie ihm nicht sollten gedienet haben, sie wollen also letztendlich sogar noch etwas zu gelten suchen; die zur Rechten aber verneinen keineswegs solchen Dienst, sondern nur eine dadurch erworbene Würdigkeit, welche sie vielmehr ausschließlich von Christo herleiten.

Hat man denn vergessen, daß zur Zeit des Gerichts die Auferstehung der Todten und die Verwandlung der noch Lebenden bereits stattgefunden hat? Sollte der Auferstehungsleib den Lebensgehalt der Seele verhüllen können? Bringt er nicht vielmehr die Stellungnahme zu Christus schon zum Ausdruck? Es kann nicht anders sein. Nun dann kann es sich im Gericht nicht mehr um solche Feststellungen und solche Entscheidung handeln, wie sie die in Rede stehende Anschauung voraussetzt. Aber eine Schwierigkeit bleibt so allerdings noch. Wenn der Auferstehungsleib den innern Wesensgehalt zum Ausdruck bringt und so das beiderseitige Endgeschick schon vorausdarstellt, ist dann das Gericht nicht überflüssig und sinkt es nicht zu einem epideiktischen Nachspiel herab? Hinsichtlich der Gerechten ist dies kaum eine Schwierigkeit zu nennen, wohl aber bezüglich der Gottlosen; wie können sie — was doch ihre Antwort andeutet — auf einen andern Ausgang ihres Looses noch hoffen als er bereits in ihrem Sündenleib (s. den letzten §, 4) sich vorgebildet zeigt? Es ist zu antworten: Es ist die Natur des

Bösen bis zuletzt sich als gut zu geriren und selbst im Angesichte des Weltrichters in der bestmöglichen Maske aufzutreten. Da der Maßstab des Gerichts die Werke sind, so können die Gottlosen mit einem Schein der Wahrheit noch auf einiges Gutsein Anspruch machen und mögen deshalb großentheils auf einen günstigeren Ausgang hoffen, als das Urtheil ihres eignen Gewissens ihnen Berechtigung gibt. Theils mögen sie auch mit teuflischem Trotz in den Schein des Guten sich noch hüllen wollen. Jedenfalls ist also das Gericht nicht gegenstandslos geworden. Gott beweist und macht klar in demselben, daß er im gesammten Weltlauf die geschöpfliche Freiheit respektirt hat und sie auch jetzt noch respektirt, daß das Endgeschick der Verdammniß sowohl ihre Sache ist, wie das Endgeschick der Seligkeit, daß in seiner Weltregierung er selbst in beiderlei Hinsicht vollkommen gerechtfertigt dasteht, und daß nun in dem absoluten Sieg des Guten zugleich das Recht seinen absoluten Triumph feiert.

4. Der Maßstab des Gerichts. Nach Röm. 2, 6 ff.; 2 Kor. 5, 10; Offb. 20, 11 ff. u. a. St. kann darüber kein Zweifel sein. Es sind die im Leben gethanen Werke, seien sie nun gut oder böse. Diese Werke werden beurtheilt nach dem Princip der Liebe, aus dem sie geflossen sind oder dessen sie ermangelten. Das ist deutlich der Gesichtspunkt, den der Herr Matth. 25, 31 ff. betont. Wer den Mitmenschen Gutes gethan, wer auch nur einen Becher frischen Wassers aus Liebe dargereicht hat, der hat es ihm gethan. Solche wahre uneigennützige Liebe stammt aus ihm her und ist Beweis, daß man im Glauben sein Leben in sich aufgenommen hat und mit ihm in persönlicher Lebensgemeinschaft steht. Denn allerdings nur durch ihn kann man selig werden (Apstg. 4, 12), selbst die Heiden nicht ausgenommen, welche hienieden nichts von ihm vernommen haben. Ihre Werke werden deßhalb nach dem Lichte beurtheilt, das sie besaßen, und das ja auch aus ihm urständete (Röm. 2, 13 ff.; Joh. 1, 9); handeln sie demselben gemäß, so sind sie angenehm (Apstg. 10, 34 f.) und wird ihnen die nöthige Vorbereitschaft nicht vorenthalten (vgl. § 85, 4).

Die Werke sind der plastische Ausdruck der innern Gesinnung und der persönlichen Tüchtigkeit; es versteht sich also, daß sie nicht von allen in gleichem Grade gefordert werden. Wer viel hat, von dem wird viel gefordert, Luk. 12, 48. Es mag einer so viel thun wie ein anderer und dennoch weit hinter ihm zurückstehen, weil ihm viel mehr gegeben ist und er daher auch viel mehr hätte leisten sollen. Dies wird nicht unberücksichtigt bleiben. Andererseits mag einer große Vielgeschäftigkeit im Guten an den Tag gelegt

haben und doch des wahren Lebensgehaltes entbehren, der im Gericht Stand hält, weil nämlich sein Thun etwa aus Prunksucht und nicht aus ächter Liebesgesinnung stammte. Solche Werke wären Gesetzeswerke, die nach Pauli Wort nicht einmal zur Rechtfertigung taugen, vielweniger die Strenge des Gerichts auszuhalten vermögen. Um Stand halten zu können müssen es Glaubenswerke sein, die alle in dem einen Gotteswerk ihren Mittelpunkt haben, nämlich im lebendigen Glauben ân Christum, Joh. 6, 39. Die Betonung der Werke soll also keineswegs die Bedeutung des Glaubens herabdrücken, sondern nach diesem wird vielmehr der Werth von jenen bemessen. Gehen sie nicht aus dem Glauben hervor, so stammen sie auch nicht aus der Liebe und halten dann der Gerechtigkeit nicht Stand, weil sie nicht der Ausdruck gottwohlgefälliger Herzensbeschaffenheit sind.

5. Das demgemäße Endurtheil des Richters. Es wird eigentlich nur die Folgerung ziehen und aussprechen, die Jeder schon durch seine Lebensentwickelung hindurch für sich selbst gezogen hat. Jedem war es möglich seinem besten Wissen gemäß zu handeln, möglich, die dargebotene Gnade anzunehmen, das Leben Christi im heiligen Geiste durch den Glauben sich anzueignen, einen rechtschaffenen Wandel der Liebe zu führen und so beim Kommen des Herrn bereit erfunden zu werden. Alle, die diese Möglichkeit in sich verwirklicht haben, die auch während des Mittelzustandes der Vollendung entgegenreiften, und die jetzt in verklärter Leiblichkeit dem Ausspruch des Richters harrend entgegenhoffen, der nur, das wissen sie, zu ihren Gunsten lauten kann — alle diese finden sich nicht getäuscht: Das „Kommet her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich" ꝛc. kündigt ihnen die Theilnahme an der Reichsherrlichkeit an, welche sich bereits in ihnen darstellt. Selbst Licht, empfanden sie keinen Schrecken vor der Glanzerscheinung des Herrn; das Gericht war für sie kein eigentliches Gericht, eher nur ein Klarlegen vor aller Welt ihrer früher verborgenen Herrlichkeit (Kol. 3, 4). Ihre Werke waren in Gott gethan, sie hatten auf den Geist gesäet und ernten nun vom Geist das ewige Leben. Der bewillkommende Gerichtsausspruch des Herrn ist einfach die Constatirung dieser Thatsache, die zu einer vollendeten geworden ist und die in sich selbst die Natur ewiger und unveränderlicher Dauer trägt.

Sollte es mit dem Ausspruch über die Ungerechten sich anders verhalten? Wenn so, dann würde hier ein anderer Maßstab angelegt als dort, und das wäre ungerecht. Sind Freiheit und Gnade die zwei Angelpunkte der Weltgeschichte, liegt das Leben für Jeden darin, daß er das Heil in sich

aufnimmt, wovon die nothwendige Kehrseite ist, daß er es von sich abweisen kann, ist also unter dem Walten der sich Aller erbarmenden Gnade Jeder seines eignen Glückes Schmied, dann ist eben in der geschöpflichen Freiheit die wahre Theodice gegeben. „Was der Mensch säet, das wird er ernten". Wer auf das Fleisch säet, d. h. wer seine sündige Natur pflegt, sie dem Princip der Sünde gemäß sich ausgestalten läßt, in Uebereinstimmung damit Werke des Fleisches vollbringt und so dem Bösen stets neue Nahrung zuführt, der zieht ebendamit die Verderbensmacht der Sünde groß und wird vom Fleische das Verderben ernten (Gal. 6, 7. 8). Das ist Teufelsart und macht nur für des Teufels Gesellschaft tüchtig (Joh. 8, 44). Solche nehmen gern Zuflucht zu Lüge und Verstellung, jedenfalls hassen sie das Licht und lieben die Finsterniß, und weil sie von dem wahren Licht in Unglauben sich abwenden und so Gott selbst zum Lügner stempeln, so sind sie eben dadurch bereits gerichtet (Joh. 3, 18—20). Hienieden können sie (theilweise) im Finstern ihr Wesen treiben und besser scheinen als sie sind, im Endgericht aber wird die Maske völlig von ihnen abgezogen, sie stehen nun in ihrer Widergöttlichkeit da, ihre Sünde ist selbst an der verunstalteten Leiblichkeit offenbar und sie hören aus dem Munde des Richters das ihnen angemessene Donnerwort: „Hinweg ihr Verfluchten in's ewige Feuer" ꝛc. (Matth. 25, 41).

Augenscheinlich ist dieser Urtheilsspruch ebenso der Abdruck der thatsächlichen Wirklichkeit wie der die Gerechten betreffende. Würde er anders lauten, so wäre er der Wahrheit nicht gemäß und also Gottes unwürdig. Die Interessen der Wahrheit sind aber auch die Interessen der Gerechtigkeit. Nur das ihren Normen Gemäße hat Anspruch auf Gottes Wohlgefallen; was ihr zuwiderläuft, ist Gott selbst zuwider und muß die Consequenzen seiner Selbstverkehrung tragen. Und selbst die Liebe Gottes kann den Ausgang nicht anders wollen. Sie ist freilich auf Heil und Leben bedacht, aber sie hat zu dem Ende alle ihre Mittel erschöpft und kann nicht länger beseligen wollen, wo durch die Schuld der Kreatur alle Möglichkeit dazu abgeschnitten ist.

Demnach ist der richterliche Ausspruch das Endurtheil, das ewig bestehen bleiben muß. Für den Mittelzustand mag noch eine Zeit des Werdens, der beziehungsweisen Veränderung angenommen werden, aber zur Zeit des Gerichts ist alle Entwickelung vollständig abgeschlossen, sofern sie eine Veränderung der Wesensbeschaffenheit involviren würde, und das Werden völlig übergegangen in das Sein. Das Gericht ist der Vollendungs-

akt, der das Facit des großen Drama's der Menschheitsgeschichte zieht und klarstellt.

§ 89. Die ewige Verdammniß. Sie ist das Ergebniß, in welcher das Gericht für die Ungerechten ausläuft. Sie ist also das selbstverschuldete Resultat des eignen verkehrten Lebensprocesses, in welchem nach und nach die Elemente des Göttlichen vollständig ausgeschieden wurden und der für den ewigen Tod, d. h. für einen Zustand ohne Gott reif machte. Ohne Gott sein heißt aber alles dessen ermangeln, was des Menschen Glück und Wohlfahrt erheischt — also ein Zustand tiefster Unseligkeit, der zugleich, weil selbstverschuldet und weil die Verdammten nicht aufhören zu wissen wozu ihre Wesensanlage sie befähigt hätte, ein Zustand größter positiver Qual sein muß, der noch durch die absolute Hoffnungslosigkeit der Verzweifelung erhöht wird. Ihre Qual und Hölle bringt jedoch keinen Mißton in die Welt der Seligen.

1. Ein Zustand der Gottesferne. „Hinweg von mir ihr Verfluchten" ꝛc. „In die äußerste Finsterniß hinaus, da wird sein Heulen und Zähnklappen." Wo Gott nicht ist, da muß es finster sein, wo seine belebende und erwärmende Gegenwart nicht hindringt, da muß schauerliche Kälte herrschen. Was wäre die Erde ohne Licht und Sonnenwärme, und wie furchtbar öde und freudenleer muß die Hölle sein, in welche kein Strahl der göttlichen Lebenssonne hinabreicht! Es ist die volle Consequenz jenes Zustandes, der Eph. 2, 12 erwähnt wird. Hienieden kann man wohl gewissermaßen sich von Gott ausschließen und Gott vom eignen Leben ausschließen, aber seine Gegenwart durchdringt einen dennoch und ihre Segnungen machen selbst dem schlimmsten Sünder das Leben erträglich; aber was dieser hier gewollt und zu seinem eignen (irdischen) Glück nicht fertig zu bringen vermochte, das wird dort furchtbar ernste Realität sein. Die erstrebte Gottesferne ist zur Wahrheit, ist zur absoluten Gottverlassenheit geworden.

2. Ein Strafzustand peinigender Feuersgluth. Die Gottesferne ist die Consequenz der eignen Sünde, sie ist aber auch Ausdruck der göttlichen Strafgerechtigkeit, welche die Sünde so sich selbst richten und verdammen läßt. Daher heißt es: „Sie werden in die ewige Pein gehen," dorthin „wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht verlöscht," geworfen werden sie „in den Feuerpfuhl, der mit Feuer und Schwefel

brennt" (Offb. 20, 10. 14. 15). Versteht sich ist das kein materielles Feuer, sondern die Consequenz davon, daß sie die Liebe Gottes, welche sie von sich gestoßen haben, in ihrer nunmehrigen Gottverlassenheit als Zorn empfinden, der sie feuerartig brennt und peinigt. Sie könnten zur blutsgewaschenen Schaar gehören und „das Lamm mitten im Thron würde sie weiden" ꝛc., da sie jedoch seine Liebe verschmäht haben, müssen sie nun von seinem Angesichte fliehen, das ihnen zornerglüht scheint und ihnen furchtbar ist (Offb. 6, 16. 17). Die Tiefen ihrer Erinnerung werden lebendig, der verschüttete Schacht ihres Gewissens kehrt seinen Inhalt hervor und erglüht, einem ausbrennenden Vulkane gleich, von dem Feuerleuchten des Gesetzes, das sie so schmählich mit Füßen getreten. Können die Gerichtswetter eines strafenden Gewissens dem Sünder hienieden schon furchtbar werden, mit welch' vernichtender Gewalt werden sie erst dann losbrechen, wenn keine Beschwichtigungsmöglichkeit mehr vorliegt, wenn vielmehr darinnen nur die brennende Unruhe einer absolut verfehlten Bestimmung mit tosendem Ungestüm losdonnert! Also einerseits erstarrende Kälte der Gottesferne, und andererseits peinigende Feuergluth des diese Gottesferne als Zorn der Liebe empfindenden Gewissens, in welchem die höllische Verkehrung der göttlichen Wesensbestimmung als eigne selbstverschuldete That sich fortwährend ankündigt. Frostige Kälte und grimmiges Feuer — welche Gegensätze und welche Qual kommt in ihnen zum Ausdruck! Erträglich möchte sie noch scheinen, wenn Aussicht auf ihr Ende vorhanden wäre, aber gerade ihre Endlosigkeit macht sie so furchtbar. Ihre ganze verfehlte Vergangenheit liegt wie ein erdrückender Alp auf den Verdammten, der absolut jeden Aufschwung zu Besserem ihnen unmöglich macht und nur den Zustand, in welchem sie sich befinden, als ihnen angemessen erscheinen läßt, in dem sie doch in quälender Hoffnungslosigkeit ruhelos umherstürmen.

3. Die Endlosigkeit der Verdammniß. Dieselbe ergibt sich aus der Unsterblichkeit des Menschengeistes (vgl. § 84, 4), sowie aus der Thatsache, daß die Gottlosen auferstehen, was keinen Sinn hätte, wenn sie nicht ihrem gesammten Wesensbestande nach nun auch fortbestehen würden. Sie auferstehen lassen, um die Höllenpein als Strafe für ihre Sünden ihnen zuzuweisen und sie dann durch solche Strafe oder durch einen direkten Allmachtsakt zu vernichten, erschiene äußerst grausam. Warum ihnen dann nicht das Auferstehen ersparen und sie der Seele nach vernichten? Dennoch ist dies eine ziemlich weitverbreitete Ansicht, entweder in der ersten oder zweiten Fassung. Selbst Theologen, wie Rothe, und Philosophen, wie

Weiße, pflichten ihr bei. Nach dem letzteren bleiben die Gottlosen „nach wie vor, wiefern die eintretende Entscheidung sie überhaupt noch in jenem Zustand eines ruhelosen, grauenvollen Todesschlafes antrifft, welches die Lösung des irdischen Lebens ihnen gebracht hat, den Geschicken ihrer Vereinsamung, und in Folge dessen einem früher oder später unausbleiblich eintretenden völligen Erlöschen ihres Daseins anheimgegeben."

Die damit streitenden Schriftaussagen müssen sich natürlich gefallen lassen eine demgemäße Auslegung zu erfahren. Großes Gewicht wird auf Worte wie ἀπώλεια, ὄλεθρος ꝛc. gelegt, welche Verderben, Untergang u. s. w. bedeuten. Man will den alten klassischen Sprachgebrauch angewendet wissen, der doch im Neuen Testament vielfach modificirt erscheint. In Luk. 15, 32 z. B. ist dasselbe Wort hinsichtlich des „verlornen" Sohnes gebraucht, wie Joh. 17, 12 von Judas, dem Sohn des Verderbens (verlorene Kind). In 2 Thes. 1, 9 aber hätte αἰώνιον, ewiges, keinen Sinn, wenn ὄλεθρον Vernichtung bedeuten würde; bei Vernichtung des Daseins ist es selbstverständlich, daß es nicht wieder aufleben wird und eine Näherbestimmung darüber, wie lange solche Vernichtung dauern werde, nicht nur überflüssig, sondern geradezu sinnstörend. Die der Habsucht entstammenden schädlichen Lüste können nur in ein Verderben und Untergang (1 Tim. 6, 9: ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν) stürzen, wie es der Menschen Natur gemäß ist.

Die Ansicht steht und fällt also je nachdem dem Menschen als gottentstammtem Wesen natürliche Unsterblichkeit eignet, oder er erst durch die Wiedergeburt unsterblich gemacht wird. Wir haben verschiedenen Orts uns für die erste Alternative entscheiden müssen, haben gesehen, daß ohne natürliche Unsterblichkeit die Wesenshöhe dem Menschen abgehen müßte, die ihn allein der erlösenden göttlichen Thätigkeit würdig macht, daß also die Möglichkeit bewußter ewiger Verdammniß nothwendig ist für die Möglichkeit ewigen seligen Lebens. Uebrigens stützt sich die betreffende Ansicht auf den Erweis nothwendiger Harmonie in dem Zustand der Weltvollendung. Das Fortbestehen der Bösen in ewiger Höllenpein sei gegenüber dem Gottesleben der Seligen ein zu absoluter Gegensatz, als daß er sich mit der doch zu statuirenden Weltvollkommenheit vertrüge, sei eine Dissonanz die Gott unmöglich erlauben könne. Allein dabei wird vorausgesetzt was erst zu beweisen ist — nämlich daß Gott solche Dissonanz nur durch Vernichtung der Bösen in Harmonie auflösen könne. Wenn aber Gott, wie er es doch im bezeichneten Falle gehabt haben mußte, von Anfang ihre Vernichtung im Sinne hatte, was ja auch die Vernichtung ihrer hohen geistigen Anlagen

und ihrer Freiheit involvirt, warum hat er dieselbe nicht schon längst vollzogen, ohne erst ihr Geschick zum grausigen Schauspiel aufzehrender Verdammniß zu gestalten? Und ist es kein Widerspruch für Gott überhaupt die Freiheit zu vernichten, so wäre es auch kein Widerspruch für ihn gewesen dieselbe gleich bei beginnender Verkehrung entweder zu vergewaltigen, oder zu vernichten; dann aber wäre die bestehende Weltentwickelung selbst zur Unmöglichkeit geworden. In der gegebenen Welt war und ist vielmehr die Freiheit nothwendig, und die sündige Verkehrung erheischt nicht Vernichtung, sondern das unausbleibliche Erdulden der nothwendig daraus entspringenden Consequenz.

Eine andere Anschauung, schon vom alten Kirchenlehrer Origines vertreten, die man aufgestellt hat zur Vermeidung der Annahme ewiger Höllenstrafen, ist die sogenannte Wiederbringung aller Dinge — eine Bezeichnung die Apstg. 3, 21 (ἀποκατάστασις πάντων) entnommen ist, ohne daß jedoch diese Stelle irgend einen Stützpunkt für diese Lehre darböte, da sie augenscheinlich von der dereinstigen vollendeten Erfüllung aller kundgewordenen Gotteswerke handelt.

Darnach wäre die Hölle nicht blos Strafort, sondern zugleich Besserungsanstalt, indem die Strafe daselbst läutere, zur Umkehr stimme und letztendlich die Bekehrung aller Verdammten, den Teufel nicht ausgenommen, zur Folge haben werde. In Schriftstellen wie Hos. 13, 14; Jes. 25, 8; 1 Kor. 15, 26; Offb. 20, 14 ꝛc. meint man hinreichende biblische Begründung dafür zu finden. Nach denselben soll ja der Tod aufgehoben, vernichtet werden, der Stachel des Todes aber ist die Sünde (1 Kor. 15, 56), und wenn jener vernichtet wird muß diese aufhören; hat aber die Sünde aufgehört, dann ist die Verdammniß gegenstandlos geworden. Sodann soll dereinst nach 1 Kor. 15, 27 f. Alles Gottes unterthan und er Alles in Allem sein, womit doch der Gegensatz einer ewigen Hölle sich nicht vereinen lasse u. s. w. Hierauf legen neuere Theologen großes Gewicht. Die Weltvollendung erheische absolute Harmonie, also das Aufhören solchen Gegensatzes und die Beseligung Aller. Nach Schleiermacher könnten die Seligen selbst nicht vollkommen selig sein, wenn die Verdammniß fortbestehen bliebe, weil nothwendig ihr Mitgefühl mit den Verdammten erregt und dadurch ihre Seligkeit getrübt würde. Auch seien ewige Strafen für zeitliche Sünden mit der Gerechtigkeit unvereinbar wie mit der Liebe, die nicht ruhen könne, bis der letzte Sünder wiedergebracht und beseligt sei. Alle diese Punkte, besonders

die zwei letzten, werden auch von den Universalisten unseres Landes stark betont und in's Treffen geführt.

a) Das beigebrachte Schriftzeugniß ist nicht stichhaltig und wird, selbst wenn es dies wäre, von anderem überwogen, das die Thatsache ewiger Verdammniß ganz unzweideutig ausspricht. Die obigen Stellen sind im Lichte z. B. von 1 Kor. 15, 54. 55 zu betrachten. Allerdings hat Christus die Macht der Sünde und des Todes gebrochen und wird für alle Gläubigen der Tod absolut in den Sieg verschlungen sein. Die Bösen treten hier gar nicht in des Apostels Gesichtskreis außer in Vers 27 f., wornach sie dann allerdings dem Walten Christi keine Schranke mehr bieten können und der göttlichen Allmacht unterthan sein müssen. Und was auch immer der geheimnißvolle Sinn von Offb. 20, 14 sei, jedenfalls kann derselbe V. 10 nicht widersprechen, wo unmißverständlich von einer Qual die Rede ist, welche in die Aeonen der Aeonen hinein dauern wird. Der Herr setzt dafür (Matth. 25, 46) εἰς κόλασιν αἰώνιον, in die ewige Strafpein. Nun ist es freilich wahr, daß עוֹלָם im Alten Testament (s. 1 Mos. 13, 15; 2 Mos. 12, 14 ꝛc.) und αἰών und αἰώνιος, Ewigkeit und ewig, im Neuen Testament nicht nothwendig eine endlose Dauer bezeichnen müssen, vielmehr oft nur für eine lange Zeit stehen; aber die Länge der Dauer richtet sich stets nach der Natur des Wesens oder des Zustandes, den diese Ausdrücke näher bestimmen. Also die „ewige" Pein, in welche die Gottlosen gehen werden, dauert so lange als sie selbst fortbestehen und der Strafe verfallen bleiben. Die absolute Endlosigkeit ist demnach hier nicht gelehrt, oder doch nur beziehungsweise, insofern es nämlich von sonsther feststeht, daß die Verdammten immer existiren und immer verdammungswürdig sein werden. Darüber läßt nun aber Matth. 12, 32 wenigstens bezüglich Aller welche die Sünde wider den heiligen Geist begehen, keinen Zweifel. Will man die Stelle so verstehen, daß für geringere Sünden auch im Jenseits noch Vergebung stattfinden könne, für alle die den heiligen Geist lästern ist diese Ausflucht jedenfalls vollständig abgeschnitten, denn sie verneint ja absolut die Möglichkeit der Vergebung solcher Sünde, beides in dieser und in jener Welt. Demnach ist die Endlosigkeit der Verdammniß für alle, welche diese Sünde begehen, absolut gewiß. Zur Tilgung ihrer Schuld gibt es kein Opfer mehr (Hebr. 10, 26 vgl. 6, 4 ff.). Eigentlich ist aber diese Sünde die definitive Entscheidung gegen Christus, der definitive Unglaube (Joh. 16, 9; 3, 18. 36 vgl. § 38, 3 c), wozu es einmal bei allen kommt, die überhaupt verloren werden, und darnach wäre für sie alle die Endlosigkeit der Verdammniß feststehende Schriftlehre.

b) Das auf die Gerechtigkeit gründende Argument hätte Gewicht, wenn dargethan werden könnte, daß die Strafe zur Züchtigung werden und Besserung zur Folge haben wird. Zwar straft die Gerechtigkeit, weil die Sünde es verdient und nicht mit der Absicht, den Sünder zu bessern, aber sie muß deßhalb nicht ewige Strafe verhängen. Abgelöst vom Sünder ist die Sünde sozusagen nichts, und ihn dennoch dafür strafbar halten und ihre Consequenz durch Höllenpein ihm zu fühlen geben selbst nachdem er sich von ihr losgelöst hätte und, wenn es auf ihn ankäme, in Harmonie mit der göttlichen Weltordnung wäre, das wäre grausame Tyrannei. Nur wenn der Sünder zu sündigen nicht aufhört (das hätte Shedd in seinem "Endless Punishment" nicht verkennen sollen) ist endlose Verdammniß die Forderung der Gerechtigkeit. Solches ist aber gerade die Consequenz der Sünde, in welche die Freiheit sich verkehrt hat. Daß Strafe an und für sich nicht bessert, ist aus der Erfahrung des Gefängnißlebens nur allzudeutlich. Durch fortgehendes Sündigen verfestigt sich der Sünder so im Bösen, daß er bei allem Druck der Strafe doch von demselben nicht lassen will. Wie könnte man also eine Besserung sich vorstellig machen, selbst nach dem Endgericht, bei welchem doch nach dem letzten Paragraphen alles Werden in unveränderliches Sein wird übergegangen sein!

c) Die ewige (endlose) Verdammniß soll mit Gottes Liebe unvereinbar sein. Endlose Qual verhängen als Strafe könne der Gott nicht, in dessen Liebe der Wille zur Beseligung Aller liege und der solche Liebe in der Sendung seines Sohnes u. s. w. auf's Klarste geoffenbart habe. Sicherlich wird diese Liebe alles zu Stande bringen, was ihrer Natur nach ihr nicht unmöglich ist. Die Möglichkeit der Beseligung der Kreatur hängt aber von der Empfänglichkeit derselben für sie ab; wie nun, wenn die Verdammten solche Möglichkeit durch ihre aus eigener Schuld in ihnen erstarkte Unempfänglichkeit rein abgeschnitten haben? Solches wird aber wirklich der Fall sein. Die Consequenz der Freiheit treibt dahin mit Nothwendigkeit. Ein Handeln gegen besser Wissen und Können hat eine Verfestigung im Bösen zur Folge, welche dem Guten keinen Eingang mehr verstattet. Wie sollte nun die Liebe solche noch beseligen wollen? Sie würde ja damit sich selbst wegwerfen; wir fanden hingegen, daß Selbstbewahrung ein hervorragendes Element in ihr sein muß, und daß sie, in solchem Falle nicht anders kann als dem Gesetz der Gerechtigkeit freien Spielraum lassen. Es kann aber auch solche Verdammniß durch keine Wolke den Himmel ihrer Seligkeit verdunkeln, eben weil die Möglichkeit einer beglückenden Correspondenz zwischen ihr

und den Verdammten für immer dahin ist. Diese sind so gut wie gar nicht mehr für sie vorhanden. Und ganz ebenso verhält es sich mit der Seligkeit der Seligen; kein Mitgefühl mit den Verdammten kann dieselbe trüben, weil solches Mitgefühl mit dem Willen der Liebe selbst unvereinbar wäre, von der sie doch ganz durchdrungen und erfüllt sind. Sie sind im Anschauen Gottes und in der Herrlichkeit des Himmels so beseligt, daß ein unnützes und sich selbst widersprechendes Mitgefühl gar nicht in ihnen aufkommen kann.

d) Jedoch die Harmonie der Vollendung soll die endliche Seligkeit Aller fordern. Verdammte und Verdammniß würde einer unaufheblichen Dissonanz gleich sein, die mit der Vollkommenheit der verklärten Welt nicht stimmen wolle. Wie könne Gott Alles in Allen sein, wenn sie, die Verdammniß, fortbestünde? Allerdings darf kein Mißton in der vollendeten Welt bleiben, absolute Harmonie muß das Resultat der Weltentwickelung und Gott muß Alles in Allen sein (1 Kor. 15, 28), weil sonst noch irgendwo und irgendwie eine Macht vorhanden wäre, die ihm entgegenstünde. Dazu ist jedoch weder die (unmögliche) Beseligung noch Vernichtung der Bösen nothwendig. Es genügt eine Beseitigung derselben aus der vollendeten Verklärungswelt, zu welcher dann ihre Höllenpein nicht „heraufdringt"; und deren Lichtglanz in die Finsterniß dieser nicht „hinabreicht" (Offb. 21, 8; 22, 15). Sie selber müssen solche Beseitigung wünschen, denn der Himmel wäre ja für sie die schlimmste Hölle, weil der direkteste Gegensatz zu ihrer Wesensbeschaffenheit. Sie haben sich selbst in dämonische Nachtgestalten verwandelt, und die finstere schauerliche Höllenöde, fern von der lichthellen seligen Vollendungswelt, ist allein der ihrem Wesen angemessene Aufenthaltsort. Es mag schwer sein, solchen weltfernen abseits gelegenen Trümmerort sich vorstellig zu machen, dies hebt jedoch die Nothwendigkeit der Annahme nicht auf. Wir sind freilich hiermit zu einem andern Resultat gelangt als Theologen selbst wie Lange, Martensen, Dorner, die wenigstens die Möglichkeit einer allgemeinen Wiederbringung wollen offengehalten wissen; allein die Thatsache der Freiheit, in der Art und Weise, wie wir sie anzunehmen uns gezwungen fanden, gestattet nun einmal nicht einen andern Ausgang der Menschheitsgeschichte in ihrer widergöttlichen Richtung uns dogmatisch vorstellig zu machen.

§ 90. Das Vollendungsleben der Seligen. Nach der Auferstehung sind die Seligen nach Leib, Seele und Geist vollendet, haben also ihren Wesensbegriff realisirt und sind daher frei von jeglicher

Unvollkommenheit. Dies involvirt vollkommenes Erkennen und die ungehemmte Macht seliger Bethätigung, die in ihrem rhytmischen Schwunge vollendete Ruhe ist. Die vollreife Ausgestaltung der individuellen Eigenthümlichkeiten bringt es mit sich, daß die Seligen keine hemmende Schranke für einander bilden, sondern zu der herrlichsten gegenseitig beglückenden Lebensgemeinschaft befähigt sind, die in dem Anschauen Gottes und in der Lichtsgemeinschaft mit ihm ihre höchste Vollendung feiert, die keineswegs einem auch dann noch möglichen Fortschritt im Wege steht.

1. Der Vollendungszustand schließt Unvollkommenheiten aus. Bei der Auferstehung ist die (hier) verhüllte Herrlichkeit innerer Geistesreife hervorgebrochen und hat den Leib in das Spiegelbild ihrer selbst umgewandelt. Tüchtig geworden zum Erbtheil der Heiligen im Licht leuchten nun die Gerechten wie die Sonne in ihres Vaters Reich. Sie prangen in dem Lichtglanz des erhöheten Herrn, dessen Klarheit sich in ihnen spiegelt mit aufgedecktem Angesicht (Matth. 13, 43; Kol. 1, 12; Phil. 3, 21; 2 Kor. 3, 18). Licht ist das reine Element ihres zu Gott verklärten Seins, und in solchem ist keine Finsterniß. Alle Kräfte ihres Wesens haben eine gottgewollte Ausreifung erlangt, welche in dem Herrlichkeitsleib in die Erscheinung hervortritt. Es findet sich kein Abstand mehr zwischen dem was sie sind und dem was sie sein sollen; ihre Idealität ist vielmehr in seinswirkliche Realität verwandelt. Sie leben nun ein Dasein, in welchem kein Mißton mehr nachklingt, sondern volltönende Harmonie herrscht. Sie wissen und fühlen sich in ungetrübter Einheit mit sich selbst und ruhen beseligt aus im Gefühl solcher Befriedigung.

Es versteht sich daher, daß auch kein Schatten der Sünde die Helle ihres Horizonts verdunkelt. Rein und helle gemacht in dem Blute des Lammes und im Besitz des unbefleckten himmlischen Erbes (1 Petr. 1, 4), ist ihre Seinsvollendung die Gewähr gegen jede fernere Möglichkeit der Sünde, denn ihre Freiheit ist zum vollendeten Willen des Guten geworden. Wo aber keine Sünde ist, da kann auch kein Uebel, kein Leid, kein Schmerz, kein Tod mehr sein; Gott wischt alle Thränen von ihren Augen ab—d. h. er hat es so geordnet, daß keine Ursache zu irgend einer Thräne mehr vorhanden sein wird, und bei dem vollen Genüge eines befriedigten Daseins, in welchem selber die Quelle ewigen Lebens sprudelt, findet die Unruhe ungestillter Bedürfnisse keine Stelle mehr (Offb. 21, 4; 7, 16. 17; Joh. 4, 14).

Daher kann auch der Geschlechtsunterschied in der Form irdisch-körperlicher Verwirklichung nicht fortbestehen, weil er in dieser (freilich hier nothwendigen) Form zur irdischen Unvollkommenheit gehört, die dort abgethan sein wird. Seinem innern Wesen nach aber wird er bestehen bleiben. Der Mann wird kein Weib, das Weib kein Mann werden, da diese Differenz der gesammten Wesensart inhärirt und diese selbst durch die Aufhebung von jener alterirt würde (Luk. 20, 34—36). Es ist freilich unmöglich zu bestimmen, wie weit der leibliche Abdruck des Unterschieds wird beseitigt sein; nur dies wissen wir, daß der Herrlichkeitsleib vollendetes Darstellungsorgan der Seele ist, und daher nur das himmlische Wesen dieser und ihre himmlischen Thätigkeitskräfte zum Ausdruck bringen wird. Demgemäß werden auch die Unterschiede der Alterstufen beseitigt sein, insofern auch in ihnen die Unvollkommenheiten des irdischen Entwickelungsganges sich offenbaren. Manche können sich den Himmel nicht vollkommen denken ohne Kinder, wornach also Kinder und Erwachsene, Männer und Greise dort sein müßten. Allein jenen mangelt die Reife und letztere stellen das Bild der Gebrechlichkeit dar, was beides im Zustand himmlischer Vollendung nicht statthaft sein kann. „Vielmehr die Kraft des ewigen Lebens enthält in sich sowohl die ewige Jugend, wie die Gediegenheit der Reife" (Dorner).

2. Vollkommenes Erkennen und Thun im Rythmus der Ruhe. In der Vollendung hat das Stückwerk aufgehört. Dort werden wir die Geheimnisse des Daseins nicht länger in Räthselbildern schauen, sondern von Angesicht zu Angesicht, und werden erkennen gleichwie wir erkannt sind. Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott den Seinen zu genießen und zu erkennen bescheert. Reines Herzens wie sie sind schauen sie unverhüllten Auges Gott selbst und in ihm die Realitäten des Seins (1 Kor. 13, 10 ff.; 2, 9; Offb. 22, 4; Matth. 5, 8). Es kann in der verklärten Welt keine dunkeln Naturräthsel mehr geben, wie in der jetzigen, die allen Lösungsversuchen verschlossen bleiben, sondern das Denken ist dort ein hellsehendes geworden, das seine herrlichen Früchte trägt. Ein induktives, schrittweise und mühsam aufwärts steigendes kann es nicht mehr sein, da dies mit der lichtbeschwingten Vollkommenheit jenes Lebens unvereinbar wäre. Wenn es auch kein göttliches, das Wesen aller Dinge mit einem Blick Durchschauendes sein wird, so aber doch in gesteigertem Maße ein intuitives, in welchem die dunkeln Geheimnisse des Erdenlebens lichthell aufleuchten werden. Namentlich werden dem klarschauenden Auge die verschlungenen Füh-

rungen der irdischen Wallfahrt sich erschließen, und im gegenseitigen tiefblickenden Liebesverkehr die Geschicke der Einzelnen wie das Getriebe der Völker sich deutlich enthüllen. „Nicht minder wird dem Christen in diesem Lichte die ganze Weltgeschichte aufgeschlossen nach ihrer Beziehung zu ihm. Er durchschaut sie als das Wundergewebe, worin seine verwickelte Führung zum Heil mit den Führungen aller Seelen zum Heil verknüpft war" (Lange). Alle die mysteriösen Lehren des Christenthums, wie die der Erwählung und Verordnung, der Dreieinigkeit und Gottmenschheit Christi, in welche wir hier wie in dunkele Räthselfragen hineinblicken, werden ihm in ihrer wundervollen Tiefe offenbar. Kein einseitiger Standpunkt beschränkt mehr die Einsicht oder engt das Sehfeld ein, und daher tritt die Wahrheit unverhüllt zu Tage.

Gleicherweise wird die Thätigkeit eine höhere dem Schwunge jenes Lebens angemessene sein. Einige Anhaltspunkte für diese Annahme bieten uns Stellen wie Offb. 5, 6 ff; 7, 9 ff., bes. V. 15; Matth. 25, 23; Luk. 19, 11 ff. Freilich ist hier vornehmlich von Verehrung und Anbetung die Rede. Die Seligen werden nicht müde Gott zu preisen und das Lamm, das sie erlöset und erkaufet hat mit seinem Blut. Wie mächtiges Wasserrauschen rollen die Wogen begeisterter Lobgesänge und Jubelhymnen durch die Himmel hin. In der Verherrlichung Gottes besteht großentheils ihre Freude, ihre Seligkeit. Aber wie er geheißen wird einzugehen zu seines Herrn Freude, der nämlich, welcher über wenigem treu war, da wird er zugleich über vieles eingesetzt, was doch einen Berufskreis anzudeuten scheint, dem jenseitigen Vollendungsstande entsprechend; und der ununterbrochene Dienst, der Gott dargebracht wird (Offb. 7, 15), ist kaum auf Akte lobpreisender Verehrung zu beschränken. Allerdings fällt es schwer, vom jenseitigen Thätigkeitsgebiet und dem Schaffen in demselben uns eine Vorstellung zu bilden; und doch ist die Thatsache selbst über allen Zweifel erhaben. Die Verschiedenheit individueller Begabung und Leistungsfähigkeit bleibt fortbestehen. Nach 1 Kor. 13, 8 f. scheint der Apostel zu dem Stückwerk, das aufhören soll, auch die Mannigfaltigkeit geistiger Gaben zu rechnen. Das muß jedoch ähnlich wie jenes vom Geschlechtsunterschiede Gesagte verstanden werden. Aufhören können sie nur sofern sie eine zerbrechliche irdische Form an sich tragen, welche wohl der Berufserfüllung hienieden dienlich aber für die Zwecke der Vollendung ungeeignet ist. Die Gnadengaben (Charismen) sind ja nicht ein bloß äußeres loses Anhängsel, sondern mit der Person selbst verwachsen und der Naturbegabung angemessen. Ein völliges Aufhören der-

selben ist daher nicht denkbar, vielmehr wie das Persönleben selbst so werden auch sie zur vollen Gediegenheit der Reife gelangen. Demnach werden die Unterschiede der seligen Individualitäten groß und mannigfaltig sein. Nun dann kann es auch nicht an Veranlassungen zu gegenseitiger Hilfeleistung fehlen, ohne daß der Einzelne deßhalb als ein Hilfsbedürftiger nach Weise des Erdenlebens müßte angesehen werden. Die gegenseitige Ergänzung schließt die Vollkommenheit der einzelnen Persönlichkeit nicht aus, wohl aber auf der festen und in sich befriedigten Basis des bereits Erreichten einen fortgehenden Vervollkommnungsfortschritt ein. Der Dienst, den sie sich gegenseitig leisten, findet seinen höchsten Vollgenuß in dem Dienst, welchen sie einzeln und gemeinsam Gotte weihen. Der Aufträge wird es viele geben und ihrer Ausrichtung steht keine Zeit- noch Raumschranke mehr im Wege —kein spröder Leib, der umsonst den Befehlen des Geistes zu gehorsamen sich bemüht; der Leib ist ja nun ein geistiger und kann mit Gedankenschnelle, mit lichtbeflügelter Behendigkeit sich bewegen. Ob Gott zu neuen Schöpfungen schreiten und den Seligen in diesen ein neues Feld der Thätigkeit sich eröffnen wird? Unmöglich wäre das nicht, aber wer kann darüber etwas Gewisses sagen? Jedenfalls wird ihr Schaffen, welcher Art auch immer es sei, ein wunderherrliches von künstlerischer Vollendung erstrahlendes sein.

Aber wie stimmt mit solcher Thätigkeit des Erkennens und des Handelns die Ruhe, als welche doch der Zustand der Seligen gedacht ist (Hebr. 4, 9; Offb. 14, 13)? Das Wort Ruhe ist wohl vor allem im Gegensatz zur Unruhe des Erdenlebens gewählt, wo selbst wer in Christo seine Gottessehnsucht befriedigt weiß und in sich den Frieden fühlt, der alle Vernunft übersteigt, dennoch vom Ungemach und den Stürmen der Zeit verfolgt und umhergetrieben wird. Aus dem Getose brandender Wogen ist er nun eingekehrt in den Hafen beglückender Stille, wo keine Welle die krystallene Spiegelfläche mehr stören kann. Ruhe steht gleichfalls im Gegensatz zur Arbeit, aber nur zur mühevollen schweißbefeuchteten Arbeit der Jetztzeit. Bevorzugte Menschen vollbringen hienieden schon ihr Schaffen mit großer Leichtigkeit. Mächtige Genien führen wundervolle Werke aus kraft höherer Ideen, die ihnen wie himmlische Eingebungen gleichsam aus den Wolken zufallen. Diese Art und Weise des Schaffens in höchster Vollendung gedacht ist die himmlische. Da ist nirgends Anstrengung, nirgends Mühe. Thätigkeit heißt naturgemäße Entfaltung geistdurchglühter Gestaltungskräfte. Nirgends ist ein Gegendruck zu überwinden; lichtbeschwingt schaltet und

waltet jeder in seinem Kreise als in dem Elemente erhebendster Freude, süßesten Genusses. Die Arbeit selbst ist Feier seligster Gottesruhe.

3. Die Gemeinschaft der Seligen unter einander und mit Gott. Wie hienieden das Heilsleben des Christen in der Form kirchlicher Gemeinschaft sich vollzieht und ausreift, so können wir uns auch den Himmel ohne die beglückende Gemeinschaft der Seligen nicht denken. Das Gesellschaftsleben der Christen wird nach Abstreifung eigentlich irdischer Besonderheiten und Unvollkommenheiten dort in höherer Weise wiederkehren. Ohne Zweifel werden die Bande der Familie und der Freundschaft, insofern sie nicht der bloße Abdruck von Convenienz-Verhältnissen waren, sondern ihnen ein tieferer geistiger Gehalt zu Grunde lag, auch dort die Ursache der innigsten Wechselbeziehung abgeben. Denn daß sich alle Seligen gleich nahe stünden, ist mit ihren individuellen Verschiedenheiten unvereinbar. Die hier ihrer geistigen Eigenthümlichkeiten und Ergänzungsfähigkeit wegen sich gegenseitig am meisten fördern und lieben konnten, die werden wohl auch dort im innigsten Gemeinschaftsbunde stehen. Freilich müssen sie sich dann wiedererkennen. Nichts, was irgendwie zu der Ausreifung ihres Seins in Christo in Beziehung stand, kann aus der Erinnerung verwischt sein, und am allerwenigsten das Andenken an solche, die sie auf Erden gekannt und geliebt haben. Und neue Bekanntschaften werden sie anknüpfen. Wahrscheinlich werden sie bei der ersten Begegnung sogleich solche kennen, von welchen sie hier gehört oder gelesen. Die Propheten, Apostel, Märtyrer und alle Helden der Kirche wird unser beflügelter Blick bald unter den Schaaren der Geisterheere ausgesucht und gekennzeichnet haben. Welch' ein Hochgenuß, uns ihrer Gesellschaft zu erfreuen und an der Tiefe und Höhe ihres Wissens und Könnens uns zu weiden! Sogar der heidnische Sokrates dachte sich den geistigen Verkehr als ein hohes Element der Seligkeit.

Die höchste Seligkeit wird aber die Gemeinschaft mit Gott selbst sein. Die ganze Fülle himmlischen Lichts und himmlischen Lebens, das in den Seligen sich tausendfarbig wiederspiegelt, ist ja in ihm beschlossen und strömt von ihm in und über sie alle aus. Die Kirche, hier schon eine Behausung Gottes im Geist, wird als triumphirende nicht nur die mannigfaltige Weisheit Gottes wiederspiegeln (Eph. 2, 22; 3, 10), sondern auch die lichtherrlichen Beziehungen seines Dreieinigkeitslebens. Man kann sie selbst als das neue Jerusalem betrachten, das von Gott aus dem Himmel herniederfährt, damit die Erde selber unter dem Leuchten ihrer Lichtherr-

lichkeit zum Himmel werde (Offb. 21, 2. 9. 10 ff.). Die lebendigen Steine (1 Petri 2, 5) sind nun zu strahlenden Perlen und Edelsteinen geworden. Jeder in dem Blute des Lammes Gewaschene strahlt das in ihm sich brechende Lichtleben der Gottheit in eigenem wunderherrlichen Glanze zurück. So ist die Stadt des Neuen Jerusalems selbstleuchtend, weil von göttlicher Leuchtkraft erfüllt und durchdrungen. „Und die Stadt bedarf weder der Sonne noch des Mondes, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie und ihre Leuchte ist das Lamm" (Offb. 22, 23). Die gottmenschliche Lebensfülle Christi, welche hienieden von seiner Kirche nur unvollkommen und vielfach getrübt aufgefaßt und dargestellt werden konnte, wird dann, durch das Medium der fortdauernden Gabenverschiedenheit in tausendfacher Strahlenpracht gebrochen, unverhüllt in ihr hervortreten. Das Bild Christi hat selbst in dem vollendeten Gläubigen von wegen seines individuell-beschränkten Auffassungsvermögens eine einseitige Umschriebenheit an sich, die dessen Reichthum nur theilweise zum Ausdruck bringt; aus der gesammten Kirche aber leuchtet es in abgerundeter Vollendungsherrlichkeit hervor, und sie ist nun der abbildliche Christus, in welcher der heilige Geist ihn verklärt hat und die als das Spiegelbild des Sohnes dem Vater entgegentritt.

Der Verkehr der Seligen untereinander wird also zugleich Gemeinschaft mit Gott sein, indem sie nun wahrhaft göttlichen Geschlechts und Hausgenossen Gottes sind, weil Christi Klarheit in ihnen allen sich spiegelt und sie gemeinsam seine Lebensherrlichkeit abbildlich darstellen. Nun erkennen sie ihren Herrn, wie sie von ihm erkannt sind, und die tiefste irdische Johannesliebe wird äußerst armselig sein gegen die Zartheit und Innigkeit und Tiefe der Gemeinschaft, die sie mit ihm pflegen. Seine Liebe und das Anschauen seiner Herrlichkeit ist ihre Seligkeit, denn durch ihn und in ihm haben sie auch Gemeinschaft mit dem Vater, schauen sie Gott selbst von Angesicht zu Angesicht.

Jedoch trotz solcher Höhe himmlischer Glorie ist immer noch Raum zum Fortschritt. Der Abstand zwischen Geschöpf und Schöpfer ist noch nicht ausgeglichen und wird es auch nie, wiewohl er fortgehend abnimmt. So ähnlich die Seligen Gott auch sein mögen, sie werden an keinem Punkte anlangen, von wo an sie ihm nicht noch ähnlicher werden könnten, und demnach wird ihr Fortschritt ein ewiger sein; und doch, weil ihre Zeit aufgenommen ist in die und getragen wird von der Ewigkeit und sie den Begriff ihres zu Gott geschaffenen Wesens realisirt haben, sind sie immer schon vollkommen selig. Und zwar jeder „nach dem Maß der Gabe Christi", denn

wiewohl der eine mehr von Gott und daher mehr Seligkeitsfülle aufzufassen vermag als der andere, so besitzt doch ein jeder so viel er besitzen kann und ist daher selig ohne irgend einen Mangel — denn in Christum schauen sie ja alle Gott (1 Joh. 3, 2).

§ 91. Weltverklärung und Vollendung. Die verklärte Gemeinde kann nicht ohne eine verklärte Welt sein, welche aus den Trümmern der im Weltbrand untergehenden Alten verjüngt erstehen wird. Dann ist das Reich der Gnade vollkommen in das Reich der Herrlichkeit übergegangen, so daß Christus sein Mittleramt niederlegt und dem Vater die Siegestrophäe desselben überantwortet.

1. Die verklärte Gemeinde setzt eine verklärte Welt voraus. Es ist uns natürlich, in dem Aeußern den Spiegel des Innern zu erblicken. Jeder mag gern seine Umgebung nach seinem Willen und seiner dauernden Stimmung gestalten. Stehen unüberwindliche Hindernisse im Wege und bleibt die Natur um ihn rauh und unwirthlich, so überträgt er auf sie die Harmonie und den Frieden seines Geistes, und sie ist ihm dennoch schön. Aber vollendete Harmonie und Frieden, die Klarheit des gottherrlichen Vollendungslebens muß eine nicht bloß scheinbare, sondern wirklich schöne Welt haben. So kräftig ist dieses Leben, daß, wäre die Welt ihm nicht gemäß, es sich eine solche schaffen würde; denn von Gott geschaffen und in ihn emporgehoben hat es sich bereits als Verklärungsmacht der Leiblichkeit erwiesen, und die Welt ist nur der größere Leib der gesammten Gemeinde, die von ihrer göttlichen Strahlenfülle erglänzen muß. Die Gemeinde ist himmlisch geworden, daher muß nun die Erde zum Himmel werden (Offb. 21, 2 f.). Freilich ist das zugleich eine göttliche Nothwendigkeit, denn in der Vollendung der Kirche hat Gott auch die Vollendung der Welt gesetzt und geordnet.

Auch die heidnische, namentlich die persische und germanische Mythologie kennt eine Nothwendigkeit des Weltuntergangs und der Weltverjüngung, aber sie ist eine in der Vergänglichkeit und dem Widerstreit der Naturmächte begründete, nicht eine aus den Forderungen des Ethisch-Religiösen hervorgehende, wie die christliche Eschatologie sie kennt.

Im Ragnarok der germanischen Mythologie stürmen alle Mächte der Natur in wilder wüthender Zerstörungsmacht aufeinander zu gegenseitigem Vernichtungskampf. Selbst die Götter der alten Weltordnung gehen zu Grunde, und die welche bleiben oder neuverjüngt hervortreten, repräsentiren

solche Naturkräfte (wie z. B. Leben), die nicht vergehen können. Das Göttliche ist nicht als die Vollendung des Ethischen begriffen, Gott nicht als Weltschöpfer erkannt, der aus Liebe sich mit einem Geisterreiche umgeben, in dem er lichtherrlich sich wiederspiegelt und dem zu Lieb die sündig verkehrte Weltgestalt eine Neuverjüngung sich muß gefallen lassen.

2. Die neue Welt geht mittelst eines Weltbrandes aus der alten hervor. Das ist Schriftlehre, 2 Petr. 3, 10 ff.; Jes. 66, 15 f. Die alte Welt wird nicht völlig verbrennen und die neue dann eine absolut neue Schöpfung sein; Gott ist nicht ein Künstler, der seinen mißlungenen Versuch als nutzlos der Vernichtung preisgeben müßte, um zu einem andern schreiten zu können. Wozu hätten denn die Mühen der Weltentwickelung gedient, wenn das Feuer Alles aufzehren sollte? Aber freilich das durch die Sünde verunstaltete, das Grobstoffliche und mit der Herrlichkeit der Gottesgemeinde Unvereinbare wird es aufzehren. Wie weit dieser Weltbrand reichen, ob er nur unser Sonnensystem oder noch andere mit ihm in Verbindung stehende Systeme umfassen wird, das ist uns unbekannt; was jedoch unsere Erde betrifft, kann man denselben sich leicht vorstellbar machen. Sonder Zweifel ist das Innere der Erde selbst ein gewaltiger siedender Feuersee, wovon Erdbeben und feuerspeiende Vulkane unverkennbares Zeugniß ablegen. Es ist ein Leichtes, daß auf das Geheiß des Allmächtigen aus Millionen Schlünden das Feuer hervorbricht und die Flammen zu den Sternen emporlodern. Und was sollte solcher Gluth standhalten können?

Aus solchem reinigenden, läuternden Weltbrand nun wird der neue Himmel und die neue Erde hervorgehen, Jes. 65, 17; 66, 22; Offb. 21, 1. 5. Nach Offb. 22, 1 ff. könnte es scheinen, als ob die Naturverhältnisse und Naturscenerien den jetzigen ähnliche sein werden; allein es ist dies wohl eine Bildersprache, um auf Grund bekannter Dinge die Herrlichkeiten der neuen Welt uns einigermaßen begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit wird unsere erhabensten Vorstellungen tausendfach übertreffen. Keine Mißgestalt tritt mehr auf, keine Verkümmerung ist sichtbar. Wären Bäume dort, sie müßten durchsichtige Gestalten göttlicher Gedanken sein — Lebensbäume, deren Blätter zur Gesundheit der „Heiden" dienen, wie es ja auch ein krystallener Lebenswasserstrom ist, der von dem Throne Gottes und des Lammes ausfließt. Genug, alle Mißtöne, alle Dissonanzen sind verhallt und haben sich in die vollendete Harmonie seligen Gottesfriedens aufgelöst,

alle Finsterniß, alle Dunkelheit, jeder Schatten von Trübung ist geschwunden und zum wonnevollsten Licht der göttlichen Strahlenglorie verklärt.

3. Die Uebergabe des Reichs an den Vater. Wie die Vollendung der Gemeinde, so ist auch die Weltverklärung das Werk des Gottmenschen, ist nun doch was in ihm urbildliche Wirklichkeit hat zur abbildlichen Realität vollendet. Mit dem Siegestriumph seines Lebens über Tod und Vergänglichkeit, mit der Darstellung seiner Fülle in den Erlösten, mit dem Erglänzen seiner Glorie in der verklärten Welt, hat er nun durch den heiligen Geist den Vater selbst verklärt in seiner Schöpfung und das Reich der Gnade völlig übergeleitet ins Reich der Herrlichkeit. Die Intentionen der Erlösung sind vollkommen realisirt und das Ende deckt sich völlig mit dem Willen des Anfangs. Für fernere Mittlerthätigkeit ist keine Stelle mehr. Er hat Alles dem Vater Unterthan gemacht, und unterstellt sich nun selbst demselben mitsammt der Herrlichkeit seines erlösten Reichs. Gott ist nun Alles in Allen (1 Kor. 15, 27. 28). Erlöser und Mittler ist Christus nicht länger, wohl aber bleibt das mit dem Reich der Schöpfung nun Eins gewordene Reich der (Gnade und) Herrlichkeit die Offenbarung des Vaters in und durch ihn im heiligen Geiste. Er hört nicht auf das Haupt der himmlischen Gemeinde zu sein, und als solches wird die Fülle der Gottheit ewig in ihm offenbar bleiben und in dem Reich der geschaffenen Geister sich ausbreiten und wunderherrlich sich darstellen (Eph. 1, 21 ff.; Kol. 2, 10). Wer sehnte sich nicht nach seiner Gemeinschaft, wer möchte, um zu derselben zu gelangen, nicht vom Wasser des Lebens kosten, und, da seine Wiederkunft die Vollendungsherrlichkeit herbeiführt, nicht mit Johannes ausrufen: „ja komm', Herr Jesu!"? (Offb. 22, 17. 20).

Ende.

Deacidified using the Bookkeeper process.
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: May 2006

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

8331

LIBRARY OF CONGRESS
0 017 658 358 7